Edgar Morin

EL MÉTODO

6 ÉTICA

CÁTEDRA

Editorial: Cátedra
Año de edición: 2006
Licencia: Creative Commons
ISBN 10 : 84-376-2338-3
ISBN 13 : 978-84-376-2338-2

Índice

AGRADECIMIENTOS 15

INTRODUCCIÓN 17

PARTE PRIMERA
EL PENSAMIENTO DE LA ÉTICA Y LA ÉTICA DE PENSAMIENTO

CAPÍTULO PRIMERO. EL PENSAMIENTO DE LA ÉTICA 21

La exigencia subjetiva 21

La religación ética, 24.—La autonomía moral, 25.—La modernidad ética: las grandes dislocaciones, 27.—El individualismo ético, 28.—La crisis de los fundamentos, 29.—Volver a las fuentes de la ética, 32.

CAPÍTULO 2. LA VUELTA A LAS FUENTES CÓSMICAS 35

Las fuentes de religación, 35.—La humana religación, 39.—En el corazón del Misterio, 42.—Ética de la religación, 43.

CAPÍTULO 3. LA INCERTIDUMBRE ÉTICA 45

Principio de incertidumbre en la relación intención-acción 46

Ecología de la acción, 47.—Límite de la previsibilidad, 47.—Doble y antagonista necesidad del riesgo y de la precaución, 48.—Inconsciencia o negligencia de los efectos secundarios perversos de una acción juzgada saludable, 49.—Incertidumbre en la relación

entre el fin y los medios, 49.—Permutación de finalidades según las circunstancias, 49.—Derivas e inversiones, 50.

Las contradicciones éticas 52

Los imperativos éticos contrarios, 52.—La dialógica ético-política, 56.—Incertidumbre y contradicción éticas en las ciencias, 57.

La ilusión ética 59

La ilusión interior, 60.

Respuestas a la incertidumbre y a la contradicción 62
Conclusión: la complejidad ética 63

CAPÍTULO 4. LA ÉTICA DE PENSAMIENTO 67

La ética del conocimiento y el conocimiento de la ética 67

El vínculo, 67.—El «mal pensar», 68.—El «trabajar por el bien pensar», 69.—Del pensamiento complejo a la ética, 71.—La ética esclarecida/esclarecedora, 72.

PARTE SEGUNDA
ÉTICA, CIENCIA, POLÍTICA

CAPÍTULO PRIMERO. CIENCIA, ÉTICA, SOCIEDAD 77

Ciencia/técnica/sociedad/política, 78.—La tacha ciega, 79.—Los compromisos éticos, 82.—Hacia la reforma, 83.—¿Hacia la transformación de la naturaleza humana?, 84.—Conclusiones, 86.

CAPÍTULO 2. ÉTICA Y POLÍTICA 89

Las grandes incertidumbres, 90.—Realismo y ética, 92.—Crisis, 94.—¿Hay esperanza?, 95.

PARTE TERCERA
AUTO-ÉTICA

CAPÍTULO PRIMERO. EL INDIVIDUALISMO ÉTICO 99

CAPÍTULO 2. LA CULTURA PSÍQUICA 101

El autoexamen (pensarse bien), 102.—Autocrítica, 104.—La cultura psíquica, 105.—La recursión ética, 106.—Resistencia a la moralina

(purificación ética), 107.—Ética del honor, 108.—Ética de la responsabilidad, 109.—De las virtudes, 109.—Conclusión: la resistencia a la barbarie interior, 110.

CAPÍTULO 3. ÉTICA DE RELIGACIÓN 113

El imperativo de religación, 114.—La exclusión de la exclusión: el «reconocimiento», 114.—El respeto al prójimo: la cortesía, 116.—La ética de tolerancia, 116.—La ética de libertad, 117.—La ética de fidelidad a la amistad, 117.—La ética del amor, 118.

CAPÍTULO 4. ÉTICA DE LA COMPRENSIÓN 121

Reconocer la incomprensión 121
Reconocer la comprensión 124

La comprensión de la complejidad humana, 126.—La comprensión de los contextos, 127.

Comprender la incomprensión 129

El metapunto de vista, 129.—El error, 130.—La indiferencia, 130.—La incomprensión entre cultura y cultura, 131.—La posesión por los dioses, los mitos, las ideas, 131.—El egocentrismo y el autocentrismo, 132.—La abstracción, 132.—La ceguera, 133.—El miedo a comprender, 133.—Terrible trabajo el de la comprensión. Paradojas y contradicciones, 134.—Los mandamientos de la comprensión, 135.

CAPÍTULO 5. MAGNANIMIDAD Y PERDÓN 139

Del talión al perdón, 139.—El perdón, 140.—La apuesta por el perdón, 142.—El perdón político, 144.—Memoria y perdón, 144.—Imposibilidad del perdón y del castigo, 145.—El autoexamen, 147.

CAPÍTULO 6. EL ARTE DE VIVIR: ¿POESÍA O/Y SABIDURÍA? 149

Dialógica razón-pasión 150

El arte de vivir, 152.—El saber-amar, 154.

La incorporación del saber: el saber-vivir 155

La sabiduría de la mente, 156.—Conclusión, 156.

CAPÍTULO 7. CONCLUSIÓN AUTOÉTICA *RE-* Y *COM-* 159

PARTE CUARTA
SOCIOÉTICA

CAPÍTULO PRIMERO. LA ÉTICA DE LA COMUNIDAD 163

El bucle democrático, 165.—Las dos universalidades, 167.

ANEXO. EL PROBLEMA DE UNA DEMOCRACIA COGNITIVA .....

PARTE QUINTA
ANTROPOÉTICA

CAPÍTULO PRIMERO. ASUMIR LA CONDICIÓN HUMANA 175

Hacia el humanismo planetario, 176.

CAPÍTULO 2. ÉTICA PLANETARIA 179

El humanismo planetario 179

Los nueve mandamientos, 180.

La ética planetaria 184

¿Sociedad-mundo?, 184.

CAPÍTULO 3. LAS VÍAS REGENERADORAS 187

Reforma/transformación de sociedad, 188.—Reforma de la mente/reforma de la educación, 189.—Reforma de vida, 190.—La regeneración moral, 193.—El concurso de una ciencia reformada, 194.—Complementariedad en bucle de las reformas, 195.

CAPÍTULO 4. LA ESPERANZA ÉTICA: LA METAMORFOSIS 199

CONCLUSIONES ÉTICAS

CONCLUSIÓN 1. DEL MAL 207

El mal de vida, 209.—La humanidad del mal, 210.

CONCLUSIÓN 2. DEL BIEN 217

Pensamiento complejo y ética: religación, 217.—La complejidad ética, 219.—La fragilidad ética, 219.—La modestia ética, 220.—

Regenerar, 220.—Esperanza/desesperanza, 221.—*«Muss es sein? Es muss sein!»*, 223.—Ética de resistencia, 224.—La finalidad ética, 226.—La fe ética, 226.

VOCABULARIO 229

Agradecimientos

Tras una primera elaboración en 2001, la redacción final de este libro se efectuó en Hodenc-l'Évêque entre enero y mayo de 2004.

Me he beneficiado de la ayuda permanente de mi asistente Catherine Loridant que no solamente se preocupó por todas las cuestiones prácticas, sino que también aportó sus correcciones y reflexiones en los diversos estadios de la redacción.

El manuscrito, o mejor el «Mac'escrito» (ya que ha salido de mi Macintosh), ha recibido críticas y sugerencias de Jean-Louis Le Moigne, siempre presente y fiel en su amistad. En fin, al igual que en la *Humanidad de la humanidad,* Jean Tellez me ha aportado, hasta el final de las pruebas, en su lectura y sus relecturas, su competencia, su cultura, su cuidado, tanto en las ideas cuanto en los detalles.

En fin, doy las gracias a Jean-Claude Guillebaud, mi lector en Seuil, por su apoyo, a su asistente Flore por su ayuda polivalente, y a Jean-Claude Baillieul que le dio el último retoque a mi Mac'escrito.

Estas ayudas me han sido tanto más necesarias cuanto que he tenido que acabar mi trabajo en condiciones difíciles. Les expreso mi vivo reconocimiento.

Introducción

Los volúmenes anteriores de *El Método* desarrollan en su andadura los principios de un conocimiento complejo e intentan mostrar que en adelante éste resulta vital para cada uno y para todos.

Este trabajo comporta un repensar en cadena que nos lleva a revisitar el bien, lo posible, lo necesario, es decir, también la ética misma. La ética no puede escapar a los problemas de la complejidad. Y esto nos conduce a concebir la relación entre conocimiento y ética, ciencia y ética, política y ética, economía y ética.

Nuestra cultura no es apropiada, no sólo para tratar, sino tampoco para plantear estos problemas en su amplitud, su radicalidad, su complejidad. No obstante, su crisis suscita una gestación, y esta gestación produce los fermentos y los esbozos del pensamiento regenerador.

A menudo se intenta distinguir ética y moral. Digamos «ética» para designar un punto de vista supra- o meta-individual; «moral» para situarnos en el nivel de la decisión y de la acción de los individuos. Pero la moral individual depende implícita o explícitamente de una ética. La ética se deseca y queda vacía sin las morales individuales. Los dos términos son inseparables y en ocasiones se encabalgan; en estos casos utilizaremos indistintamente uno u otro término.

Con este ánimo concebiremos la ética compleja como un meta-punto de vista que comporta una reflexión sobre los fundamentos y principios de la moral.

Parte primera

El pensamiento de la ética y la ética de pensamiento

Capítulo primero

El pensamiento de la ética

Es imposible hablar de ética.

Wittgenstein

La ética [...] sigue siendo problemática, es decir, plantea problemas que dan que pensar.

Kostas Axelos

La exigencia subjetiva

La ética se nos manifiesta, de forma imperativa, como exigencia moral.

Su imperativo nace de una fuente interior al individuo, que siente en su ánimo la conminación de un deber. Proviene también de una fuente exterior: la cultura, las creencias, las normas de una comunidad. También hay, sin duda, una fuente anterior, surgida de la organización viviente, transmitida genéticamente. Estas tres fuentes están correlacionadas, como si hubiera una capa subterránea común.

Como hemos visto *(El Método 5,* pág. 57), las tres instancias individuo sociedad-especie están inseparablemente unidas en una trinidad. El individuo humano, en su autonomía misma, es al mismo tiempo 100% biológico y 100% cultural. Es el punto de un holograma que

contiene el todo (de la especie, de la sociedad) al mismo tiempo que es irreductiblemente singular. Lleva en sí una herencia genética y al mismo tiempo el *imprinting*[1] y la norma de una cultura[2].

No podremos aislar unas de otras la fuente biológica, la fuente individual y la fuente social, pero podemos distinguirlas.

Las tres fuentes están en el corazón mismo del individuo, en su cualidad propia de sujeto. Aquí, me refiero a la concepción de sujeto que he elaborado, y que vale para todo ser viviente. Ser sujeto es autoafirmarse situándose en el centro del propio mundo, cosa que expresa literalmente la noción de egocentrismo.

Esta autoafirmación comporta un principio de exclusión y un principio de inclusión. El principio de exclusión significa que nadie más que uno mismo puede ocupar el puesto egocéntrico en el que expresamos nuestro Yo. Los gemelos homocigotos pueden tenerlo todo en común, pero no el mismo Yo. El principio de exclusión está en la fuente del egoísmo, que puede llegar a sacrificarlo todo por uno mismo, honor, familia, patria. Pero el sujeto comporta en sí, de manera antagonista y complementaria, un principio de inclusión, que le permite incluir su Yo en un Nosotros (pareja, familia, patria, partido), y correlativamente incluir en él este Nosotros, lo que incluye el Nosotros en el centro de su mundo. El principio de inclusión se manifiesta casi desde el nacimiento por la pulsión de vinculación a la persona cercana. Puede conducir al sacrificio de sí mismo por los suyos, por su comunidad, por el ser amado. El principio de exclusión asegura la identidad singular del individuo, el principio de inclusión inscribe el Yo en la relación con el prójimo, en su linaje biológico (padres, hijos, familia), en su comunidad sociológica. El principio de inclusión es originario, como ocurre con el pajarillo que sigue a su madre al salir del huevo. El prójimo es una necesidad vital interna.

Así, todo ocurre como si cada individuo-sujeto comprendiera en sí un doble dispositivo lógico, uno que manda al «para sí», el otro que manda al «para nosotros» o «para el prójimo». El uno manda al egoísmo, el otro al altruismo. El cierre egocéntrico hace que el prójimo nos resulte ajeno, la apertura altruista nos lo hace fraterno. El principio egocéntrico lleva en sí la potencialidad de concurrencia y de antagonismo respecto del semejante, incluso del hermano, y conduce a Caín al asesinato. En este sentido, el sujeto lleva en sí la muerte del otro, pero,

---

[1] Cfr. Vocabulario, pág. 231.
[2] Cfr. Vocabulario, pág. 230.

en un sentido inverso, lleva en sí el amor al otro. Algunos individuos son más egoístas, otros más altruistas, y generalmente cada cual alterna diversamente entre egoísmo y altruismo. El dispositivo lógico altruista puede polarizarnos hacia el Nosotros, sea en el sentido biológico del término (hijos-padres), sea en el sentido sociológico del término (patria, partido, religión); en fin, puede consagrarnos a un Tú amado. Según el momento, según las circunstancias, el individuo-sujeto cambia de referencia en su dispositivo lógico, pudiendo reprimir el egocentrismo al altruismo, y superar el altruismo al egocentrismo. Tan pronto nos dedicamos estrictamente a nosotros mismos, tan pronto a los demás, a los nuestros. Cada cual vive para sí y para el otro de forma dialógica, es decir a la vez complementaria y antagonista. *Ser sujeto es conjugar el egoísmo y el altruismo.*

Toda mirada sobre la ética debe reconocer el carácter vital del egocentrismo así como la potencialidad fundamental del desarrollo del altruismo.

Toda mirada sobre la ética debe considerar que su exigencia es vivida subjetivamente. Aunque no hay rito, culto, religión en el sentimiento del deber que experimenta el individuo laicizado, la especificidad subjetiva del deber le confiere un aspecto cercano a la mística; el deber emana de un orden de realidad superior a la realidad objetiva, y parece depender de una conminación sagrada.

Se impone con la fuerza de ese tipo de posesión que nos hace ser poseídos por un dios o por una idea. Estos dos caracteres, místico y posesivo, parecen emanar de una fe invisible.

Puede que el aspecto místico, sagrado, fideísta, que comporta el deber, sea una herencia de la ascendencia religiosa de la ética. Puede que el aspecto de cuasi posesión proceda de lo más antiguo, de lo más profundo, de la triple fuente bio-antropo-sociológica.

La fe inherente al deber sentido interiormente, en el caso en que la ética ya no tenga fundamento exterior a sí misma, es la fe en la ética misma. Una fe que, si utilizamos el término «valores», es una fe en los valores a los que ella nos aboca. Una fe que, como toda fe moderna, puede comportar la duda.

Steven Ozment sostiene que el humanismo de Libertad-Igualdad-Fraternidad tenía una fuente mística y no racional[3]; en mi opinión, hay que complejizar esta tesis considerando que este humanismo com-

[3] Steven Ozment, *Mysticism and Dissent*, New Haven & Londres, Yale University Press, 1973.

porta una simbiosis de racionalidad (universalidad) y de fe cuasi mística. No se puede eliminar ni la componente racional ni la componente mística del universalismo ético, y no se puede sino subrayar la componente de fe que comporta: así, efectivamente, tengo fe en la libertad, fe en la fraternidad.

La religación ética

Toda mirada sobre la ética debe percibir que el acto moral es un acto individual de religación: religación con el prójimo, religación con una comunidad, religación[4] *con una sociedad y, en el límite, religación con la especie humana.*

Así, hay una fuente individual de la ética, que se encuentra en el principio de inclusión, que inscribe al individuo en una comunidad (Nosotros), que le lleva a la amistad y al amor, que conduce al altruismo, y que tiene valor de religación *(Anschlusswert)*. Al mismo tiempo, hay una fuente social que está en las normas y reglas que inducen o imponen a los individuos un comportamiento solidario.

Habría una especie de armonía preestablecida que empuja a los individuos a inscribirse en una ética de solidaridad en el seno de una comunidad y que empuja a la sociedad a imponerles a los individuos una ética de solidaridad.

Por ello podría decirse que la moral es «natural» al humano puesto que corresponde a la naturaleza del individuo y a la de la sociedad. Pero hay que enmendar este aserto puesto que individuo y sociedad tienen doble naturaleza: en el individuo se da el fuerte principio egocéntrico que le empuja al egoísmo, y la sociedad misma comporta rivalidades, concurrencias, luchas entre egoísmos, pudiendo ser ocupado su gobierno mismo por intereses egoístas. Las sociedades no llegan a imponer sus normas éticas a todos los individuos, y los individuos sólo pueden tener comportamiento ético superando sus egoísmos. Este problema se agudiza en las sociedades muy complejas en las que la desintegración de las solidaridades tradicionales es inseparable de los desarrollos del individualismo.

Igualmente, las fuentes de la ética son naturales en el sentido de que son anteriores a la humanidad, de que el principio de inclusión

[4] Cfr. Vocabulario, pág. 235.

está inscrito en la auto-socio-organización biológica del individuo y se transmite *vía* la memoria genética[5]. Las sociedades mamíferas son comunitarias y rivalitarias a la vez; encontramos en ellas a la vez el enfrentamiento conflictivo de los egocentrismos y la solidaridad respecto de los enemigos exteriores. Comunitarios en la lucha contra la presa o el depredador; rivalitarios, sobre todo los machos, en sus conflictos por la preeminencia, la dominación, la posesión de las hembras. Los individuos están dedicados a su progenitura, pero en ocasiones también son capaces de comer a sus hijos.

Las sociedades humanas han desarrollado y complejizado este doble carácter sociológico: el de *Gesellschaft* (relaciones de interés y de rivalidad) y de *Gemeinschaft* (comunidad). *El sentimiento de comunidad es y será fuente de responsabilidad y solidaridad, ellas mismas fuentes de la ética.*

Gracias al lenguaje, la ética de comunidad se vuelve explícita en las sociedades arcaicas, con sus prescripciones, sus tabúes y su mito de ancestro común.

Como veremos en la parte cuarta (pág. 163) la ética de la comunidad, en el seno de las sociedades históricas, ha sido impuesta a la vez a las mentes por la fuerza física y ha sido interiorizada por el sujetamiento psíquico. La primera (policía, ejército) impone el temor de la coerción, la segunda se inscribe en las mentes por la interiorización de los mandamientos conjuntos de una religión dotada de poder sagrado y de un poder de estado divinizado. Las prescripciones de este Super-Yo bicéfalo inculcan en las mentes las normas del bien, del mal, de lo justo, de lo injusto, y producen el imperativo del deber. Considerar la resistencia al deber suscita culpabilidad y angustia.

Así, en las sociedades cerradas de la Antigüedad, la relación está desequilibrada en detrimento del individuo, que no dispone de autonomía moral.

La autonomía moral

Para que emerja una consciencia moral individual relativamente autónoma, hace falta un progreso de la individualidad que se manifiesta muy netamente en la Atenas del siglo V antes de nuestra era. Aquí puedo servirme de la metáfora de Jaynes sobre la mente bica-

[5] Edgar Morin, *El Método 2: La vida de la vida*, parte segunda, capítulo II: «Auto-(geno-feno)-organización.»

meral[6]. Jaynes supone que en los imperios teocráticos de la Antigüedad una cámara de la mente se hallaba bajo el imperio del poder y obedecía ciegamente a sus órdenes; la otra cámara estaba dedicada a la vida privada. Las dos cámaras no se comunicaban. La conciencia individual (conciencia intelectual y al mismo tiempo moral) aparece cuando se produce una brecha entre las dos cámaras; la que provoca la democracia ateniense, donde la diosa Atenea no gobierna, sino protege; el gobierno de la ciudad depende de los ciudadanos, cuya mente puede entonces ejercer su examen crítico sobre el mundo social.

Por ello, la conciencia moral es una emergencia histórica a partir de los desarrollos complejizadores de la relación trinitaria individuo/especie/sociedad.

Contribuye a religar individuo/sociedad/especie a pesar de las oposiciones y antagonismos entre estos tres términos y supera hasta cierto punto estos antagonismos. Reinscribe la mente individual, en un nivel superior, en el bucle trinitario.

Hay complejidad, es decir, concurrencias y antagonismos en la relación individuo/sociedad/especie, y esta complejidad se desarrolla en las sociedades que comportan muchas diversidades y autonomías individuales. Las sociedades históricas conocen dislocaciones, fallos, *fading* entre estas tres instancias de la ética. Se manifiestan antagonismos entre las éticas de los grupos englobados y la del conjunto social que engloba. Se manifiestan entre el imperativo de amor hacia el hermano y el de la obediencia a la ciudad (Antígona y Creonte). Se manifiestan entre la ética de la comunidad cerrada y la ética universalista de la comunidad humana. La autonomización de la mente le permite al filósofo, aún respetándola, superar la ética comunitaria; esta superación es potencial en las sabidurías antiguas orientales y occidentales. La universalización de la ética para cualquier ser humano, sea cual sea su identidad, sólo comenzará con las grandes religiones transculturales como el budismo, el cristianismo, el islam y, en fin, con el humanismo europeo, pero este universalismo seguirá siendo limitado, lacunar, frágil y sin cesar será reprimido por los fanatismos religiosos y los etnocentrismos nacionales.

Los progresos de la conciencia moral individual y los del universalismo ético están ligados.

---

[6] Julian Jaynes, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston, Houghton Mifflin, 1976.

La modernidad ética: las grandes dislocaciones

Los Tiempos modernos han producido dislocaciones y rupturas éticas en la relación trinitaria individuo/sociedad/especie.

La laicización le quita a la ética de sociedad la fuerza del imperativo religioso. Es cierto que la nación moderna impone su propio culto y sus imperativos sagrados en las guerras en las que la patria está en peligro, pero, en periodo de paz, las competiciones, las concurrencias, las tendencias egoístas aumentan. Es cierto que la era planetaria que se inaugura con los Tiempos modernos suscita, a partir del humanismo laicizado, una ética metacomunitaria a favor de todo ser humano, sea cual sea su identidad étnica, nacional, religiosa, política. La ética de Kant opera la promoción de una ética universalizada que pretende ser superior a las éticas sociocéntricas particulares. Libertad, equidad, solidaridad, verdad, bondad se convierten en valores que merecen por sí mismos la intervención, incluso la ingerencia en la vida social y después, por extensión, en la vida internacional. Pero estos desarrollos siguen siendo minoritarios y marginales.

Los Tiempos modernos suscitaron el desarrollo de una política autónoma, de una economía autónoma, de una ciencia autónoma, de un arte autónomo, que dislocan la ética global que imponía la teología medieval. Es cierto que la política no obedecía a la ética. Pero, desde Maquiavelo, la ética y la política se vieron oficialmente disjuntas en la concepción en la que el Príncipe (el gobernante) está obligado a obedecer a la utilidad y la eficacia, y no a la moral. Es cierto que la economía comporta una ética de los negocios, que precisan respeto a los contratos, pero obedece al imperativo de la ganancia, que conduce a la instrumentación y a la explotación de los otros humanos. La ciencia moderna se fundó sobre la disyunción entre juicio de hecho y juicio de valor. Es decir, entre el conocimiento por una parte, la ética por la otra. La ética del conocer por conocer a que obedece es ciega ante las grandes consecuencias que aportan hoy las formidables potencias de muerte y manipulación suscitadas por el progreso científico. El desarrollo técnico, inseparable de los desarrollos científicos y económicos, ha permitido el superdesarrollo de la racionalidad instrumental, que puede ser puesta al servicio de los fines más inmorales. En fin, las artes se han emancipado progresivamente de cualquier finalidad edificante y repelen cualquier control ético. Es cierto que todas estas actividades

necesitan un mínimo de ética profesional, pero sólo excepcionalmente comportan un objetivo moral.

En todos los dominios, los desarrollos de las especializaciones y de los tabicamientos burocráticos tienden a encerrar a los individuos en un dominio de competencia parcial y cerrado, y, por ello mismo, tienden a parcelar y diluir la responsabilidad y la solidaridad, cosa que nos ponen de relieve, entre otras, el asunto de la sangre contaminada de 1982 y la canícula del verano de 2003.

Como muy bien ha discernido A.-M. Battista[7], «cualquier conexión profunda entre el individuo y la colectividad, con fines de perfeccionamiento moral —individual o colectivo— se ha roto definitivamente». Tugendhat dice de otro modo: «La consciencia moral fracasa ante la realidad parcelada del capitalismo, de la burocacia y de los Estados»[8].

El individualismo ético

Al mismo tiempo, los desarrollos de la autonomía individual han llevado a la autonomización y la privatización de la ética.

La ética se encuentra pues correlativamente laicizada e individualizada, y, con el debilitamiento de la responsabilidad y la solidaridad, se efectúa un distanciamiento entre la ética individual y la ética de la ciudad.

La vulgata de moralidad que constituían las «buenas costumbres», se ha disipado casi en su totalidad, de lo que da testimonio la evolución del derecho[9]. Las buenas costumbres constreñían a los individuos a obedecer a normas conformistas (la condena moral del adulterio, el libertinaje, la homosexualidad, etc.) y su declive va unido al reconocimiento de comportamientos individuales anteriormente condenados como desviantes o perversos.

Como vamos a ver, los progresos del individualismo han empujado a los individuos a emanciparse de los constreñimientos biológicos de la reproducción *(coitus interruptus,* aborto, madre de alquiler), y, a

---

[7] «Morale privée et utilitarisme politique en France au XVII siècle», en *Le Pouvoir et la raison d'État,* bajo la dirección de C. Lazzeri y O. Reynié, PUF, 1977, pág. 208.

[8] Ernst Tugendhat, *Conférences sur l'éthique,* PUF, 1998, pag. 291.

[9] Cfr. la tesis de Bénédicte Lavaud-Legendre, *Les Bonnes Moeurs en droit privé contemporain,* Premio a la Investigación en 2004, PUF, col. «Partage du Savoir», 2005.

finales del siglo XX, en Francia, una ética del derecho de la mujer superó, por una parte, el derecho de la sociedad a proteger su demografía y, por la otra, la ética del respeto incondicional a la vida.

Los desarrollos del individualismo presentan dos aspectos antagonistas: el relajamiento de la opresión comunitaria conduce a la vez al universalismo ético y al desarrollo del egocentrismo.

El individualismo, fuente de responsabilidad personal de la propia conducta de vida, también es fuente de egocentrismo acrecentado. El egocentrismo se desarrolla en todos los dominios, y tiende a inhibir las potencialidades altruistas y solidarias, a lo que contribuye la desintegración de las comunidades tradicionales.

Esta situación favorece no sólo la primacía del placer o del interés sobre el deber, sino también el aumento de una necesidad individual de amor en la que la búsqueda de felicidad personal a cualquier precio transgrede la ética familiar o conyugal[10].

En fin, se da la erosión del sentido sagrado de la palabra dada, del sentido sagrado de la hospitalidad, es decir, una de las raíces más antiguas de la ética. La profanización de aquello que fue sagrado entraña su profanación.

La crisis de los fundamentos

Los fundamentos de la ética están en crisis en el mundo occidental. Dios está ausente. La Ley se ha desacralizado. El Super-Yo social no se impone incondicionalmente y, en ciertos casos, también está ausente. El sentido de la responsabilidad se ha estrechado, el sentido de la solidaridad se ha debilitado.

La crisis de los fundamentos de la ética se sitúa en una crisis generalizada de los fundamentos de la certeza: crisis de los fundamentos del conocimiento filosófico, crisis de los fundamentos del conocimiento científico[11].

---

[10] El individuo se ve abocado a la búsqueda errante del amor así como a las decepciones y penas por el amor perdido, a las degradaciones rápidas del sentimiento amoroso. Siente cada vez más, en la edad adulta, la angustia de la frustración de amor o el temor a la pérdida del amor.

[11] Cfr. Edgar Morin, *El Método 3: El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988, pág. 22.

La razón no puede ser considerada como el fundamento del imperativo categórico: como dice Tugendaht, «la tentativa de Kant de definir el imperativo categórico como un imperativo de la razón y darle un fundamento absoluto en la razón debe ser considerada como un fracaso»[12].

La referencia a los valores revela y enmascara a la vez la crisis de los fundamentos. La revela: como dice Claude Lefort, «la palabra "valor" es el indicio de una imposibilidad a remitirse en adelante a un garante reconocido por todos: la naturaleza, la razón, Dios, la Historia. Es el indicio de una situación en la cual se han mezclado todas las figuras de la transcendencia»[13]. En adelante estamos abocados a lo que Pierre Legendre llama el «autoservicio normativo» en el que podemos elegir nuestros valores. Los «valores» toman la plaza dejada vacante de los fundamentos para proporcionar una referencia transcendente intrínseca que haría que la ética pareciera autosuficiente. Los valores le dan a la ética la fe en la ética sin justificación exterior o superior a sí misma. De hecho, los valores intentan fundar una ética sin fundamento.

La crisis de los fundamentos éticos es producida por y productora de:

— el deterioro acrecentado del tejido social en numerosos dominios;
— el debilitamiento del imperativo comunitario y de la Ley colectiva en el interior de las mentes;
— la degradación de las solidaridades tradicionales;
— la parcelación y en ocasiones la disolución de la responsabilidad en el tabicamiento y la burocratización de las organizaciones y empresas;
— el carácter cada vez más exterior y anónimo de la realidad social en relación al individuo;
— el superdesarrollo del principio egocéntrico en detrimento del principio altruista;
— la desarticulación del vínculo entre individuo, especie y sociedad;
— La des-moralización que «culmina en el anonimato de la sociedad de masas, el desencadenamiento mediático, la sobrevaloración del dinero»[14].

---

[12] Ernst Tugendhat, *Conférences sur l'éthique*, PUF, 1998, pág. 163.
[13] Claude Lefort, *Écrire. A l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, 1992.
[14] André Jacob, *Cheminements de la dialectique à l'éthique*, Anthropos, 1982.

Las fuentes de la ética ya no irrigan, la fuente individual está asfixiada por el egocentrismo; la fuente comunitaria está deshidratada por la degradación de las solidaridades; la fuente social está alterada por las compartimentaciones, burocratizaciones, atomizaciones de la realidad social y, además, está aquejada de diversas corrupciones; la fuente bioantropológica está debilitada por el primado del individuo sobre la especie.

El desarrollo del individualismo conduce al nihilismo, y éste suscita una aflicción: la nostalgia de la comunidad desaparecida, la pérdida de los fundamentos, la desaparición del sentido de la vida, la angustia que de ello resulta pueden llevar al retorno de los antiguos fundamentos comunitarios nacionales, étnicos y/o religiosos que, correlativamente, aportan seguridad psíquica y religación ética. El comunismo fue, para bien de los intelectuales que zozobraban en la angustia nihilista, una religión de salvación (terrestre), que comportaba una integración de la ética en la finalidad suprema: «Todo lo que sirve a la revolución es moral»[15]. El siglo XX, siglo del individualismo, ha visto múltiples adhesiones de los individuos más críticos, más escépticos para con la antigua fe religiosa, a la fe nacional, a la fe totalitaria, que integran totalmente al individuo y lo proveen de una certeza ética.

En otro sentido, una parte de la adolescencia contemporánea, en el deterioro del tejido social, la pérdida de la conciencia de una solidaridad global, la desaparición del Super-Yo cívico, recrea una microcomunidad de tipo arcaico en la banda o el *gang*, que comporta su ética integrante (la defensa del territorio, el honor, la ley del Talión). Así, una ética comunitaria se reconstituye en ausencia de una ética cívica.

Es decir, que el abismo del nihilismo que surge al extremo de la individualización, que la descomposición del tejido social que surge en los márgenes de la civilización, determinan uno y otra, en la reintegración en el seno de una comunidad, restauraciones éticas de carácter regresivo.

Los *gangs* juveniles y los retornos a la religión revelan a su vez la crisis ética general en nuestra civilización. Esta crisis se ha hecho manifiesta con la aparición significativa, desde hace unos años, de una necesidad ética. La desintegración social, el aumento de las corrupciones de todo tipo, la omnipresencia de las incivilidades, el desencadena-

[15] Trotski, *Su moral y la nuestra*, 1939 (Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2003).

miento de las violencias suscitan la demanda ingenua de una «nueva ética» para llenar un vacío que ya no pueden llenar la costumbre, la cultura, la ciudad. No menos ingenuo es el deseo de adaptar la ética al siglo, en lugar de concebir la doble adaptación en bucle: adaptar el siglo a la ética, adaptar la ética al siglo.

La ética, aislada, ya no tiene fundamento anterior o exterior a sí que la justifique, aún cuando pueda seguir presente en el individuo como aspiración al bien, repugnancia del mal. No tiene más fundamento que ella misma, es decir, su exigencia, su sentido del deber. Es una emergencia[16] que no sabe de qué emerge. Es cierto que la ética, como toda emergencia, depende de las condiciones sociales e históricas que la han hecho emerger. Pero la decisión ética se sitúa en el individuo; él tiene que elegir sus valores[17] y sus finalidades.

Volver a las fuentes de la ética

La ética tiene fuentes, tiene raíces, está presente como sentimiento del deber, obligación moral; permanece virtual en el seno del principio de inclusión, fuente subjetiva individual de la ética.

En adelante, la ética no tiene otro fundamento que ella misma, pero depende de la vitalidad del bucle individuo/especie/sociedad, cuya vitalidad depende de la de la ética.

Repitámoslo, el acto moral es un acto de religación: religación con el prójimo, religación con una comunidad, religación con una sociedad y, en el límite, religación con la especie humana.

Por ello, la crisis ética de nuestra época es al mismo tiempo crisis de la religación individuo/especie/sociedad. Importa que la ética vuelva a sus fuentes: regenerar sus fuentes de responsabilidad-solidaridad significa al mismo tiempo regenerar el bucle de religación individuo/especie/sociedad en y por la regeneración de cada una de estas instancias. Esta regeneración puede partir del despertar interior de la

[16] Cfr. Vocabulario, pág. 231.

[17] El término «valores» aplicado a la ética aparece en la segunda mitad del siglo XIX; indica que la ética deja de ser una exigencia interior vivida incondicionalmente; justifica la ética importándole una noción económica, incluso bursátil, que indica la alta calidad del bien.

conciencia moral[18], del surgimiento de una fe o de una esperanza, de una crisis, de un sufrimiento, de un amor, y también, hoy día, de la llamada que procede del vacío ético, de la necesidad que procede de la debilitación ética.

No se trata pues de que encontremos una fuente para la ética, sino de que a la vez vuelva a sus fuentes y se regenere en el bucle de religación:

¿No hay, más allá de esta vuelta a las fuentes y de esta religación antropológicas, una vuelta a las fuentes y una religación cuasi primordial, que nos llega del origen del mundo, a través de quince mil millones de años luz? Esto es lo que examina el capítulo siguiente.

[18] Vale la pena indicar que la conciencia moral, inhibida y condenada por idealista pequeño burguesa por el «marxismo-leninismo», pudo, bajo el efecto de un exceso de vilezas y mentiras, salir de repente de su letargo y hacer estallar el sistema de racionalización en el que Leslek Kolakovski, Sájarov y tantos otros entre los que me incluyo estábamos encerrados. Fue una experiencia común que, al hacernos vomitar la abyección, reanimó en nosotros una racionalidad crítica paralizada.

Capítulo 2

La vuelta a las fuentes cósmicas

Pero qué cosa terrible esta manera que tiene Dios sin tregua
De dispersar bien lejos a quienes recibieron un vivo amor.

Hölderlin

Un mundo no puede sobrevenir sino por la separación y no puede existir sino en la relación entre lo que está separado.

Si lo que precede (¿y rodea? ¿y soporta?) nuestro mundo es lo no separado, un infinito o indefinido que los cosmólogos llaman «vacío», que no conoce espacio ni tiempo, entonces el mundo apareció en una ruptura, una deflagración, en el vacío o el infinito. El espacio y el tiempo, grandes separadores, aparecieron con el mundo, nuestro mundo.

Las fuentes de religación[1]

Las fuerzas de separación, dispersión, aniquilación se desencadenaron y siguen desencadenándose. Pero, casi simultáneamente, en la agitación inicial, aparecieron las fuerzas de religación[2], debilísimas en su

[1] Cfr. Vocabulario, pág. 235.

[2] Según los cosmólogos adeptos al «principio antrópico fuerte», una cuasi-Providencia habría calculado de antemano las reglas muy sutiles que, impidiendo el aborto del mundo, habrían permitido la formación de los átomos y las estrellas, de la vida, de la humanidad.

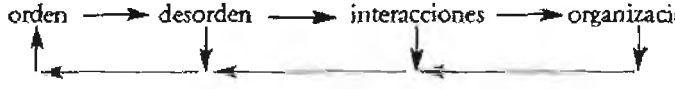
origen, provocando la formación de núcleos de hidrógeno o de helio, la génesis de los primeros agregados gigantes e informes de partículas —las protogalaxias. A partir de la agitación térmica primera, se efectúa una dialógica indisociable entre lo que separa, dispersa, aniquila y lo que religa, asocia, integra. Las interacciones entre partículas se traducen en colisiones y destrucciones (así, las partículas de materia parecen haber hecho un genocidio antimateria) pero también en asociaciones y uniones. Cuatro o tres[3] grandes tipos de interacción permiten, en el corazón del desorden de agitación, hacer surgir un orden físico en y por la formación de organizaciones —núcleos, átomos, astros:

— las interacciones nucleares fuertes que aseguran la formación y la cohesión de los núcleos atómicos;

— las interacciones electromagnéticas que aseguran la formación y la cohesión de los electrones alrededor de los núcleos;

— las interacciones gravitacionales que reúnen los polvos de las partículas en galaxias y estrellas, las cuales se forman cuando su concentración gravitacional alcanza el calor de encendido.

Así, nuestro universo se constituye en un tretragrama dialógico de interacciones en el que se combinan de manera a la vez antagonista, concurrente y complementaria:



Como desde el inicio, bajo el efecto de la deflagración originaria, el universo tiende a dispersarse, las fuerzas de religación llevan una lucha en nuestra opinión patética, contra la dispersión, concentrando núcleos, átomos, estrellas, galaxias. Es cierto que las fuerzas de religación son minoritarias en relación a las que separan, aniquilan, dispersan. Es cierto que las organizaciones de las estrellas y hasta las de los organismos vivos están condenadas, a término, a la dispersión y a la muerte conforme al segundo principio de la termodinámica. Pero son estas fuerzas de religación las que, después de los núcleos, los átomos,

[3] En adelante se incorporan las interacciones nucleares débiles a la categoría de las interacciones electromagnéticas.

[4] Cfr. Edgar Morin, *El Método 1. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1981, págs. 69-75.

los astros, han creado en la Tierra las moléculas, las macromoléculas, la vida.

Sobre un minúsculo planeta perdido, hecho de un agregado de detritus de una estrella desaparecida, abocado aparentemente a las convulsiones, tormentas, erupciones, temblores de tierra, apareció la vida como una victoria inaudita de las virtudes de religación. Un torbellino que interreligaba macromoléculas, que generaba su propia diversidad integrándola en su unidad, habría creado por sí mismo una organización de complejidad superior: una auto-eco-organización, de donde emergieron todas las cualidades y propiedades de la vida.

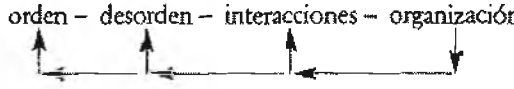
Los primeros unicelulares bacterianos se separaron y diversificaron al tiempo que permanecían religados y que tenían la capacidad de ofrecerse unos a otros recetas informadoras en forma de hebras de ADN. Algunas se asociaron estrechamente para formar las células eucariotas, de donde surgieron los seres policelulares, organizados en y por la religación entre células. Vegetales y animales se diversificaron, y los ecosistemas, organizaciones espontáneas nacidas de las interacciones entre unicelulares, vegetales, animales y medio geofísico, se desarrollaron; su conjunto constituyó la gran eco-organización autorregulada que es la biosfera.

El desarrollo de estas religaciones se hizo con nuevas separaciones, nuevos antagonismos y nuevos conflictos: si las cooperaciones comunitarias se desarrollaron en las sociedades animales, la depredación se desencadenó entre especies; el conflicto y la muerte alimentaron la cadena trófica que nutre los ecosistemas: así, los animales vegetarianos comen plantas y frutos, los carnívoros pequeños se comen a los vegetarianos, los carnívoros grandes se comen a los carnívoros pequeños y a los vegetarianos, la descomposición surgida de la muerte de los carnívoros alimenta a los insectos necrófagos, gusanos, unicelulares, y las sales minerales residuales son absorbidas por la raíz de los vegetales. El ciclo de muerte es al mismo tiempo ciclo de vida.

Las sociedades animales de vertebrados y mamíferos pudieron asociar principios de religación comunitarios respecto de los peligros o enemigos exteriores y principios de regulación de las rivalidades en el interior del grupo. Las sociedades humanas, lo hemos visto[5], son a la vez rivalitarias y comunitarias y se organizan en la unión de la concordia y la discordia.

[5] Cfr. *El Método 5: La humanidad de la humanidad*, Madrid, Cátedra, 2003, págs. 181-195.

Igualmente, a escala de los individuos o a la de la historia humana, vivimos en la dialógica creadora-destructora:



Las religaciones pudieron desarrollarse de forma minoritaria en el universo; la materia organizada no reuniría más que un 4% de la totalidad del cosmos, la vida no representa más que un poco de musgo de la corteza terrestre, los seres dotados de cerebro son minoritarios y la conciencia humana es a la vez fragilísima e hiperminoritaria.

Observemos también que las religaciones no pudieron desarrollar sus complejidades más que integrando en ellas a sus enemigos: la destrucción y la muerte. Así, las estrellas viven de un fuego que las hace vivir y a la vez las devora; su vida es una agonía radiante puesto que ellas alimentan sus resplandores con la combustión de sus propias entrañas, es decir, que «mueren de vida» hasta su muerte irreversible. Así ocurre con los ecosistemas que «viven de muerte». Así ocurre con nosotros, animales, mamíferos, primates, humanos, que vivimos por la regeneración permanente de nuestras células y moléculas a partir de su muerte y su destrucción. Así ocurre con nuestras sociedades que se regeneran educando a las generaciones nuevas mientras mueren las viejas. «Vivir de muerte, morir de vida», había enunciado Heráclito. La vida debe pagar doble tributo a la muerte para subsistir y expandirse. Bichat definía la vida como el conjunto de las funciones que resisten a la muerte. Hay que completar y dialectizar su enunciado: «La vida se resiste a la muerte utilizando la muerte». Hay a la vez lucha mortal y copulación entre Eros y Thanatos.

De ahí la suerte frágil, peligrosa, dolorosa de la religación en el universo.

Es cierto que hay un «genio» de la organización y la creación, en el engendramiento de formas y seres de una extrema diversidad y una extrema complejidad. La Organización funda la unidad de lo múltiple y asegura la multiplicidad en lo uno; produce las emergencias, cualidades y propiedades desconocidas en el nivel de sus constituyentes aislados; engendra metamorfosis. Sin organización, el universo no sería sino dispersión.

La primera virtud de la organización es integrar la religación en el seno de una autonomía que la salvaguarde y proteja del entorno exte-

rior. La religación nuclear es extremadamente fuerte, y hace muy difícil la disociación. Las religaciones electromagnéticas son menos fuertes, sus disociaciones son más fáciles ciertamente, pero la organización interna es más flexible y concurre en la integración de la diversidad que hará la diversificación de los átomos. En lo que a nuestros organismos concierne, las células disponen de una relativa autonomía interna, al tiempo que están religadas entre sí por comunicaciones y señales.

La segunda virtud, la de la organización viviente, une su autonomía a su entorno. Así, la organización viviente necesita energía exterior para regenerarse e información exterior para sobrevivir. Por esa razón, se puede concebir la organización viviente como auto-eco-organización que opera una religación vital con su entorno. Y los seres más complejos, los seres humanos, organizan su autonomía a partir de sus dependencias respecto de sus culturas y sociedades; cuanto más complejas son las sociedades, más se organizan a partir de múltiples dependencias respecto de la biosfera.

Así, la auto-eco-*organización* opera la unión de la religación y la autonomía: *la vida es la unión de la unión y la separación.*

La humana religación

La sociedad humana accede a un nuevo orden de religación. Este orden comporta el mito social que, al concebir un ancestro común a cada comunidad y al instituir su culto, fraterniza a sus miembros. Las sociedades más evolucionadas, las naciones, fundan en el mito materno-paterno de la Patria la fraternización comunitaria de los «hijos de la Patria». Como hemos indicado más arriba, las sociedades más complejas comportan, al mismo tiempo que su propia religación comunitaria, antagonismos, rivalidades, desórdenes que son inseparables de las libertades. Además, en las mentes de los individuos, las religaciones se operan a partir de la responsabilidad, la inteligencia, la iniciativa, la solidaridad, el amor.

Muchas sociedades históricas han considerado vital religarse al cosmos en los cultos a los soberanos celestes, Sol y Luna, y en ritos realizados, no sólo para beneficiarse de la ayuda y protección de los dioses, sino también para renovar las energías cósmicas, como los ritos aztecas que sacrificaban a decenas de adolescentes para ayudar al Sol a regenerarse. El vínculo entre muerte y regeneración está profundamente ins-

crito en nuestros mitos y los sacrificios son ritos en los que se da muerte para regenerar. Todas las grandes fiestas asocian la vitalidad de las sociedades a la muerte/renacimiento de las estaciones y los años.

La palabra «religión» no significa solamente la religación entre los miembros de una misma fe, indica también la religación con las fuerzas superiores del cosmos, en particular con sus presuntos soberanos, los dioses. Neher tuvo razón al evocar la «vocación ritualista y cósmica del hombre»[6].

Y sin duda es la Religación de las Religaciones lo que celebran los cultos y ritos de las religiones, las ceremonias sagradas, inconscientemente adoradoras del misterio supremo de la Religación cósmica.

Estamos integrados en el juego (tetragrama) cósmico entre fuerzas de religación y fuerzas de desligación, fuerzas de organización y fuerzas de desorganización, fuerzas de integración y fuerzas de desintegración, sometidas a todas las astucias del *diabolus* (el separador) y que practican astucias que consisten en utilizar al *diabolus* para religar a través de la separación, más allá de la separación, y a utilizar a la muerte (irremediable separación de átomos y moléculas) para regenerarnos.

«Todo lo que es cósmico concierne esencialmente al hombre, todo lo que es humano concierne esencialmente al cosmos»[7]. El cosmos nos ha hecho a su imagen[8]. Al nacer, el mundo aportaba su muerte. Al nacer, la vida llevaba en sí su muerte. El hombre debe a la vez asumir y recusar todas estas muertes para vivir.

Estamos en el pico de la lucha patética de la religación contra la separación, la dispersión, la muerte. Y ahí hemos desarrollado la fraternidad y el amor.

La ética es, para los individuos autónomos y responsables, la expresión del imperativo de religación. Todo acto ético, repitámoslo, de hecho es un acto de religación, religación con el prójimo, religación con los suyos, religación con la comunidad, religación con la humanidad y, en última instancia, inserción en la religación cósmica.

---

[6] André Neher, *Moïse et la vocation juive*, Seuil, col. «Points Sagesses», reed. 2004.

[7] Edgar Morin, *Le Vif du sujet*, Seuil, 1969, pág. 327.

[8] Michel Cassé y Edgar Morin, *Enfants du ciel. Entre vide, lumière, matière*, Odile Jacob, 2003.

Cuanto más autónomos somos, más debemos asumir la incertidumbre y la inquietud, más necesidad tenemos de religación. Cuanto más consciencia tomamos de que estamos perdidos en el universo y de que estamos metidos en una aventura desconocida, más necesidad tenemos de ser religados a nuestros hermanos y hermanas en la humanidad.

En nuestro mundo humano, donde están y devienen tan potentes las fuerzas de separación, repliegue, ruptura, dislocación, odio, en lugar de soñar con la armonía general o con el paraíso, vale más reconocer la necesidad vital, social y ética de amistad, de afecto y de amor hacia los humanos que, sin ello, vivirían en la hostilidad y la agresividad, se agriarían o perecerían.

Las religiones universalistas, abiertas en principio a todos los humanos, fueron y son religaciones cerradas que exigen todas ellas la fe en su propia revelación, la obediencia a sus propios dogmas y ritos. Es una religación de un tipo superior de la que los hijos del planeta Tierra tienen necesidad.

Puesto que lo más complejo comporta la mayor diversidad, la mayor autonomía, la mayor libertad y el mayor riesgo de dispersión, la solidaridad, la amistad, el amor son los cimientos vitales de la complejidad humana.

La religación cósmica nos llega por la religación biológica, que nos llega por la religación antropológica, que se manifiesta como solidaridad, fraternidad, amistad, amor. El amor es la religación antropológica suprema. El amor es la expresión superior de la ética. Como dice Tagore, «el amor verdadero excluye la tiranía así como la jerarquía».

Hay necesidad vital, social y ética de la amistad, del afecto, del amor para el desarrollo de los seres. El amor es la experiencia fundamental religante de los seres humanos. En el nivel de la complejidad humana más elevada, la religación no puede ser sino amor.

Pero no olvidemos que el amor puede pervertirse, transformarse en su contrario, consagrarse a ídolos y fetiches. Como veremos más adelante, el amor siempre necesita, incluso y sobre todo en su exaltación, de una consciencia racional al ralentí. Por ello, tenemos que «desbloquear la enorme cantidad de amor petrificada en religiones y abstracciones, no consagrarlo más a lo inmortal sino a lo

mortal»[9]. «La humanidad no sólo ha padecido insuficiencia de amor. Ha producido excesos de amor que se han precipitado sobre los dioses, los ídolos y las ideas, y que han vuelto sobre los humanos, transmutados en intolerancia y terror. [...] ¡Tanto amor engullido en la tan a menudo implacable religión de amor y tanta fraternidad englutida en la tan a menudo despiadada ideología de la fraternidad!»[10]. Tanto amor consagrado al imposible eterno.

El Amor, resistencia a todas las crueldades del mundo, surge de la religación del mundo y exalta en sí las virtudes de religación del mundo. Conectarse al amor es conectarse a la religión cósmica. El amor, último avatar de la religación, es su forma y su fuerza superiores: «Fuerte como la muerte», según el *Cantar de los Cantares*.

En el corazón del Misterio

La relación entre la religación y la desligación no es una simple relación antagonista, como la de Ahura Mazda y Arriman, de Eros y Thanatos. Es inseparable y complementaria. El cosmos se creó en un evento inaudito de muerte-renacimiento; nace en la muerte de donde ha surgido, produce su existencia produciendo la muerte (segundo principio de la termodinámica) y, desde su origen térmico, está prometido a la muerte. Como escribí: «el universo se organiza desintegrándose. Se desintegra organizándose»[11]. La creación continua de galaxias y de estrellas se acompaña de destrucción continua de galaxias y de estrellas. Estrellas, seres vivos, biosfera, sociedades, individuos son trabajados por la muerte cada instante, y trabajan cada instante por y para la regeneración. Eros y Thanatos, Mazda y Arriman, religación y desligación están presentes el uno en el otro.

Durante mucho tiempo hemos podido preguntarnos si, en el antagonismo entre las fuerzas de dispersión y las de religación, la acción de la gravitación no iba a superar la dispersión e impedir de alguna manera la muerte del universo. Pero hoy parece que la acción de una formidable energía negra conduce irrevocablemente al universo a la desbandada y que la muerte está irrevocablemente inscrita en su horizonte.

---

[9] Edgar Morin, *Terre-Patrie*, Seuil, 1993, pág. 198.

[10] Edgar Morin, *El Método 4: Las ideas, su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, Madrid, Cátedra, pág. 247.

[11] Edgar Morin, *El Método 1*, ed. cit., pág. 63.

No obstante, una de las consecuencias más asombrosas de la física cuántica, demostrada tras el experimento de Aspect, es que todas las partículas que han interactuado en el pasado se encuentran religadas de manera infratemporal e infraespacial, como si nuestro universo estuviera sostenido gracias a una religación invisible y universal.

Así, encontramos la doble presencia antagonista de una desligación que separa hasta el infinito dilatando el espacio-tiempo y una religación que ignora las separaciones del tiempo y del espacio. Por una parte, una fuerza inaudita de separación más fuerte que todas las fuerzas de atracción, por la otra, una fuerza inaudita de religación que mantiene la unión en la dispersión y conecta de forma increíble todos los componentes del universo. De ahí la inconcebible paradoja: todo lo que está ligado está separado, todo lo que está separado está ligado. Eros está en *diabolus* y *diabolus* está en Eros. No sabemos si la religación se mantendrá cuando todo esté disperso, como testimonio fantasmagórico del formidable esfuerzo comenzado en los primeros instantes del universo para resistir a la desintegración y a la dispersión.

¿Podremos comprender algún día el misterio de la religación oculta? ¿El misterio de la desligación invisible?

Ética de la religación

Nuestra mente lleva en sí, desde ahora, no sólo la consciencia de la muerte previsible de nuestro Sol, y por tanto de toda vida terrestre, sino también, adquirida más recientemente, la de la muerte por dispersión del cosmos, muerte final a la que no podemos escapar, aún cuando en un futuro lográramos emigrar hacia otros planetas de otras galaxias.

La vida, y todavía más el ser humano, se resiste a la muerte. La ciencia, la medicina, la técnica, la higiene prolongan las vidas individuales y aún podrán prolongarlas más: habrá reparación y regeneración de órganos, prolongación indefinida de la vida, pero ello no elimina la muerte por catástrofe o explosión y, de todos modos, retrasar la muerte humana nos abre el abismo de la muerte de la Tierra, de la muerte del Sol, de la muerte del cosmos.

Asumir nuestro destino cósmico, físico, biológico es asumir la muerte al tiempo que se la combate. No hay refutación de la muerte. Todo destino viviente es trágico pero sabemos, experimentamos que hay una afirmación humana del vivir que está en la poesía, la religación y el amor. La ética es religación y la religación es ética.

Capítulo 3

La incertidumbre ética

Lo más difícil en tiempos de perturbación no es cumplir con el deber, sino conocerlo.

Rivarol

He buscado la perfección y he destruido lo que iba bien.

Claude Monet

Bien y mal son todo uno.

Heráclito

Lo mejor es enemigo del bien.

Proverbio

El infierno está lleno de buenas intenciones.

Proverbio

Nada puedo para quien no se haga preguntas.

Confucio

Ninguna ética del mundo puede decirnos [...] en qué momento y en qué medida un fin moralmente bueno justifica los medios y las consecuencias moralmente peligrosas.

Max Weber

Es cierto que hay distinción aunque también vínculo entre el conocimiento (saber) y la ética (deber). Este vínculo aparece cuando se considera, no aisladamente el acto moral, sino su inserción y sus consecuencias en el mundo.

Suponiendo que la consciencia del bien y del deber esté asegurada, la ética encuentra dificultades que no tienen solución en la sola consciencia del «bien hacer», de «actuar por el bien», de «cumplir con el deber». Pues hay un hiato entre la intención y la acción. Como dice justamente Hervé Barreau, Kant, al situar la esencia de la moral en la intención, «apenas se interesó por la materia del acto considerado como secundario y fácilmente identificable»[1]. Desgraciadamente, la intención corre el riesgo de fracasar en el acto. De ahí la insuficiencia de una moral que ignora el problema de los efectos y consecuencias de sus actos. La imperfección de la moral insular aparece cuando se sabe que la acción puede no realizar la intención.

Aún cuando la intención moral intente considerar las consecuencias de sus actos, la dificultad de preverlos persiste.

Como todo lo que es humano, la ética debe afrontar las incertidumbres.

La divisa «El infierno está lleno de buenas intenciones» lleva en sí la consciencia de que las consecuencias de un acto de intención moral pueden ser inmorales.

A la inversa, las consecuencias de un acto inmoral pueden ser morales. Además, Mandeville en la fábula de las abejas, Adam Smith, en su teoría de la «mano invisible», Hegel, en su concepción de la «astucia de la razón» indican que las consecuencias de los actos individuales egoístas pueden ser benéficas para una colectividad.

Existe pues una relación a la vez complementaria y antagonista cuando se consideran juntas la intención y el resultado de la acción moral. Complementaria, pues la intención moral sólo adquiere sentido en el resultado del acto. Antagonista, vistas las consecuencias eventualmente inmorales del acto moral y las consecuencias eventualmente morales del acto inmoral.

[1] Hervé Barreau, *Le Temps*, PUF, col. «Que sais-je?», 1966, pág. 119.

Ecología de la acción

Para comprender el problema de los efectos de toda acción, incluida la acción moral, tenemos que referirnos a la ecología de la acción.

La ecología de la acción nos indica que toda acción escapa cada vez más a la voluntad de su autor a medida que entra en el juego de las interretroacciones del medio en el que interviene. Así, la acción no sólo corre el riesgo de fracasar, sino también de que su sentido se vea desviado o pervertido.

Por ejemplo, puede volver y golpear a su autor como un bumerán. Cosa que ha ocurrido y ocurrirá a menudo en política: una reacción de la aristocracia para recuperar sus privilegios desencadenó el proceso revolucionario de 1789 que condujo a la abolición no sólo de sus privilegios, sino también de su existencia en tanto que clase; la acción reformadora de Gorbachov condujo a la desintegración de la Unión Soviética. La invasión de Irak para derribar el terrorismo contribuye a acrecentarlo.

Por otra parte, es posible que acciones nocivas o asesinas conduzcan, por las reacciones antagonistas que provocan, a resultados felices; así, el ataque a las Malvinas por la dictadura militar argentina condujo a la caída de esa dictadura; lo mismo ocurrió con la intervención en Chipre de la dictadura militar griega.

Así, no es absolutamente cierto que la pureza de los medios conduzca a los fines deseados, ni que su impureza sea inevitablemente nefasta. El Fausto de Goethe ilustra el mal resultado de una buena intención y la feliz consecuencia de una mala intención. Fausto desea la felicidad de Margarita, pero todo lo que hace contribuye a su infelicidad. Mefistófeles se encarniza en perder a Margarita, pero desencadena la intervención divina que la salva.

De ahí este primer principio: los efectos de la acción dependen no sólo de las intenciones del actor, sino también de las condiciones propias del medio en el que tiene lugar.

Así, al concebir el contexto del acto, la ecología de la acción introduce la incertidumbre y la contradicción en la ética.

Límite de la previsibilidad

No se puede considerar la totalidad de las inter-retro-acciones en el seno de un medio complejo, aquí el medio histórico-social. Salvo en situaciones muy simples, extremadamente controladas y de corta dura-

ción, existe un límite a toda previsibilidad en el campo de la vida social, incluida por tanto la acción que en ella interviene.

Voltaire ilustra, en *Zadig*, nuestra impotencia para conocer el futuro. Por la imposibilidad de preverlas, Zadig sufre las consecuencias desastrosas de sus acciones virtuosas. En cambio, un viejo mago omnisciente deja que un niño se ahogue porque sabe que este niño, de adulto, asesinará a su padre y a su madre. A partir de ahí, su actitud inmoral de hecho es la única moral. Pero ningún humano es omnisciente y la moral nos pide salvar al niño de pecho Stalin y al bebé Hitler si se ahogan.

Debemos reconocer las consecuencias éticas que se originan en los límites de nuestras posibilidades cognitivas; uno de los mayores logros del siglo XX ha sido el establecimiento de teoremas que limitan el conocimiento, tanto en el razonamiento (teorema de Gödel, teorema de Chaitin) cuanto en la previsión: así la teoría de juegos de Von Neumann y Morgenstern nos indica que más allá de un duelo entre dos actores racionales no se puede predecir nada. Ahora bien, los juegos de la vida raramente comportan dos actores, y más raramente aún actores racionales. Hay a la vez riesgo/posibilidad en toda acción en situación aleatoria (la más frecuente).

Doble y antagonista necesidad del riesgo y de la precaución

Esto nos lleva a concebir la relación compleja entre riesgo y precaución. Para toda acción emprendida en un medio incierto, hay antagonismo entre el principio del riesgo y el principio de precaución; siendo necesarios uno y otro, se trata de poder unirlos a pesar de su oposición, según las palabras de Pericles: «[Sabemos] mostrar la máxima osadía y además reflexionar sobre lo que vamos a emprender; [...] en los demás la ignorancia produce osadía, la reflexión vacilación»[2].

A su manera, el adagio latino *Festina lente*, «Apresúrate lentamente», nos dirige el mismo mensaje.

[2] Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Madrid, Cátedra, 1988, pág. 185.

Inconsciencia o negligencia de los efectos secundarios perversos de una acción juzgada saludable

Nuestro modo compartimentado de conocimiento produce una ignorancia sistemática o una consciencia retardada de los efectos perversos de las acciones juzgadas únicamente saludables. Así ocurre con los medicamentos que tienen efectos secundarios tardíos y nocivos, con los tratamientos aplicados a un órgano y que lesionan otro órgano. Muchos subproductos dañinos que acompañan a los benignos en nuestra civilización con el tiempo resultan más importantes que los benignos.

Incertidumbre en la relación entre el fin y los medios

Existen dos ramas separadas —y cada una insuficiente— de la moral: la rama deontológica (que obedece a la regla) y la rama teleológica (que obedece a la finalidad). La primera privilegia los medios. La segunda los subordina.

Como los medios y los fines inter-retro-actúan entre sí, la voluntad realista de eficacia puede recurrir a medios poco morales que corren el riesgo de corromper la finalidad moral. Es muy frecuente que medios innobles al servicio de fines nobles perviertan a estos últimos. Ocurre que, en el bucle de los medios-fines, los medios se hipertrofien y acaben por asfixiar a los fines. Así, el sistema policial, el campo de concentración, medios juzgados necesarios para salvar a la joven revolución soviética de la amenaza de sus enemigos, se convirtieron en la realidad final de la Unión Soviética, al tiempo que los fines igualitarios y emancipadores del comunismo se convertían en una máscara ideológica engañosa.

Permutación de finalidades según las circunstancias

Ocurre que se abandonan finalidades a largo plazo para responder a necesidades de urgencia, que se abandona la acción en profundidad por la acción inmediata. Hipócrates y Avicena decían que hay que tratar las causas de una enfermedad más que los síntomas, salvo en caso de peligro mortal en el que hay que atacar en primer lugar los sínto-

mas. Queda la incertidumbre sobre el diagnóstico que evalúa el carácter mortal del peligro.

En las dificultades concretas para realizar finalidades éticas, ¿no hay que sacrificar estas finalidades por una ética del mal menor? Ante la imposibilidad de éxito, ¿no hay que recurrir a una ética de resistencia? Cuando no existe solución a un problema ético, ¿no hay que evitar lo peor, es decir aceptar un mal?

Derivas e inversiones

Las guerras o revoluciones son tornados históricos que arrastran los destinos y actualizan potencialidades que, de otro modo, jamás hubieran visto la luz. Al mismo tiempo, el surgimiento de lo inesperado a menudo altera el juicio y el diagnóstico. En la mente se enfrentan imperativos antagonistas: ¿a cuál obedecer? A partir de ahí, un no nada, un pequeño disparador, pueden hacer bifurcar una vida de forma irremediable.

Y entonces comienzan las derivas. Cuántas derivas individuales inconscientes he conocido yo en aquellos que creían seguir actuando en el espíritu de su ideal siendo que el curso de la historia había cambiado el sentido de su compromiso. Así, los pacifistas franceses, socialistas y humanistas, aceptaron, por odio a la guerra, la situación surgida de la derrota de 1940; algunos se comprometieron entonces en la colaboración con la Alemania nazi pensando que ésta instauraría una paz europea que pondría fin a las guerras nacionales. A partir del final de 1941, en el mundo se desencadenó la guerra total, la colaboración con la paz nazi se transformó en colaboración con la guerra nazi, y algunos pacifistas, a la deriva en el desencadenamiento de la guerra que había devenido mundial, se hicieron partidarios de la Alemania beligerante, dando su aquiescencia a aquello que en un comienzo más odiaban, la guerra y el fascismo. Por otra parte, he visto que muchas adhesiones al ideal emancipador del comunismo se degradaban en la justificación de las represiones y procesos estalinianos, y que los idealistas se transformaban en militantes inhumanos y despiadados.

En situaciones de guerra o de ocupación, la obediencia a las órdenes de tortura o de asesinatos provoca la degradación moral de aquellos que no pueden o no se atreven a negarse a ello. Una experiencia de Stanley Milgram[3] ilustra la deriva por sumisión a la autori-

[3] Stanley Milgram, *Obediencia a la autoridad: un punto de vista experimental,* Bilbao, Desclee de Brouwer, 2006.

dad; un experimentador toma a dos personas, instala a una en el papel del maestro, a la otra en el del alumno, y explica que cada error del alumno será sancionado por el maestro mediante una descarga eléctrica. Se sitúa al maestro en un lugar separado por un cristal del alumno, a quien le han fijado electrodos en las muñecas, y el maestro puede manipular un estimulador de descargas que van de 15 a 450 voltios y que llevan unas menciones que van de «Descarga ligera» a «Atención, descarga peligrosa». A cada nuevo error, el maestro debe infligir una descarga de una intensidad superior a la precedente. A los 75 voltios el alumno gime, a los 150 suplica que se pare la experiencia, a los 270 grita de agonía, a los 330 nada (se desmaya). De 40 «maestros», 26 (o sea, el 65%) llegaron hasta los 450 voltios. Milgram concluye que «la consciencia [de un individuo] que de ordinario controla sus pulsiones agresivas sistemáticamente queda al ralentí cuando entra en una estructura jerárquica». En un segundo experimento en que el maestro fue libre de elegir el nivel de descarga, sólo una persona llegó a los 450, otra a 375, los otros se quedaron en el nivel más bajo. *Ergo,* la sumisión a la autoridad superior, más que la personalidad sádica, determina el comportamiento (y esta sumisión permite que se manifieste un sadismo habitualmente inhibido). Milgram: «Gente ordinaria, desprovista de toda hostilidad, simplemente cumpliendo su tarea, puede convertirse en agente de un atroz proceso de destrucción.» Eichmann decía cuando hablaba de las masacres de Auschwitz: «Yo obedecía órdenes.» Encontramos la tesis de la «banalidad del mal» de Hannah Arendt para quien Eichmann era un burócrata ordinario puesto en circunstancias excepcionales y no un monstruo congénito. Este funcionario resultó atroz por mediocridad cuando el engranaje de la máquina nazi le condujo a programar los asesinatos en masa. Si esto es *así,* ¿no será la mediocridad a la vez el juguete y el ejecutor de las más bajas obras de la historia humana?

El segundo principio de la ecología de la acción es el de la impredictibilidad a largo plazo. Se pueden considerar o suponer los efectos de una acción a corto plazo, pero sus efectos a largo plazo son impredictibles. Ni siquiera hoy se podrían medir las consecuencias futuras de la Revolución Francesa o de la Revolución Soviética.

Esta impredictibilidad se ve aumentada por el hecho de que hemos aprendido «a reproducir el proceso que tiene lugar en el Sol» (Hannah Arendt) y que en adelante jugamos con el Fuego. *Así,* el actuar humano deviene catastróficamente imprevisible. «Se desencadenan procesos cuya salida es imprevisible, de suerte que la incerti-

dumbre [... se convierte en la característica esencial de los asuntos humanos»][4].

La acción, aun siendo buena, puede portar un futuro funesto; aún pacífica, puede portar un futuro peligroso. «El papel del futuro es ser peligroso», decía Whitehead[5].

Así pues, al riesgo de desastre de la buena intención y de la buena acción se añade la incertidumbre absoluta del resultado final de la acción ética.

Ninguna acción tiene asegurado obrar en el sentido de su intención.

Las contradicciones éticas

Allí donde se trate de obedecer a un deber simple y evidente, el problema no es ético, es tener el valor, la fuerza, la voluntad de cumplir con el deber. El problema ético surge cuando se imponen dos deberes antagonistas.

Los imperativos éticos contrarios

Al igual que el pensamiento complejo, la ética no escapa al problema de la contradicción. No existe un imperativo categórico único para todas las circunstancias: imperativos antagonistas advienen a menudo de manera simultánea y determinan conflictos de deberes; las grandes dificultades éticas residen menos en una insuficiencia que en un exceso de imperativos.

El conflicto entre dos deberes imperiosos tiende a determinar, bien sea una parálisis, bien sea una decisión frustrante y arbitraria.

Un caso ejemplar de contradicción ética nos lo proporcionó Louis Massignon: un beduino fugitivo, perseguido por los hermanos del hombre a quien ha matado por *vendetta*, llega en el crepúsculo a la

[4] Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, Pocket/Calmann-Lévy, 2002, pág. 297. [Trad. esp.: *La condición humana*, Paidós, 1993.]

[5] Alfred North Whitehead, *La Science et le monde moderne*, reed. Éd. du Rocher, 1994, pág. 261. [Trad. esp.: *La ciencia y el mundo moderno*, Losada, 1949.]

tienda de la mujer de su víctima y le pide asilo; ésta se ve conminada interiormente a obedecer a la vez a la ley de la hospitalidad y a la ley de la venganza; resuelve el problema ético dándole asilo al fugitivo por la noche y después, al día siguiente, uniéndose a sus cuñados en la caza del asesino.

Hemos perdido el sentido sagrado del derecho de asilo, y sólo excepcionalmente tenemos que experimentar el conflicto entre la ley de la justicia y la de la hospitalidad[6]. Es cierto que podemos conocer el antagonismo entre el deber de amistad o de hospitalidad y el deber cívico. Pero sobre todo conocemos otros conflictos entre imperativos igualmente potentes.

En junio de 1940, en Francia, hubo un armisticio solicitado por el gobierno legal del mariscal Pétain, seguido casi inmediatamente por la política de colaboración con el enemigo vencedor; en el mismo momento, desde Londres, el general De Gaulle lanzaba una llamada a la resistencia y continuaba la guerra con las Fuerzas francesas libres. Muchos franceses sintieron entonces dos conminaciones patrióticas contradictorias: una obedecer al poder legal del mariscal, la otra obedecer al general rebelde, afirmándose las dos como legítimas, presentándose las dos como depositarias del honor nacional.

En la misma época, el Partido comunista, que había llevado, en los años anteriores al pacto germano-soviético de 1939, una campaña antifascista encarnizada, aprobó este pacto por fidelidad a la URSS y después, tras la derrota de 1940, condenó la resistencia gaullista y la Inglaterra «imperialista»; muchos militantes y simpatizantes se sintieron desconcertados, experimentando las dos conminaciones contrarias, lo que Gregory Bateson denominó *double bind:* obedecer al Partido u obedecer al antifascismo; lo que suprimió este *double bind* fue el ataque hitleriano contra la URSS en junio de 1941.

Hay contradicciones éticas entre dos «bienes» a promover, y entre dos males a evitar de los que no se sabe cuál es el peor. He indicado que podría haber antagonismo entre la ética para el individuo y la ética para la sociedad. Es preciso señalar además, como indica el teorema

[6] Pero aún existen lugares en los que la ley de la hospitalidad prima sobre cualquier otra, como los conventos que, bajo la ocupación nazi, acogieron a judíos y resistentes acorralados y, después, a colaboradores y nazis. No se trata de los mismos conventos, me dicen. Es cierto, y los perseguidos no son los mismos: pero se trata de perseguidos.

de Arrow[7], la imposibilidad de armonizar completamente el bien individual y el bien colectivo, la imposibilidad de agregar un interés colectivo a partir de intereses individuales, así como definir una felicidad colectiva a partir de la colección de felicidades individuales. De manera más general, se puede concluir la imposibilidad de plantear un algoritmo de optimización en los problemas humanos, es decir la imposibilidad de llegar a concebir y asegurar un bien soberano. En efecto, la búsqueda de optimización supera a toda potencia de búsqueda disponible, y finalmente inoptimiza la búsqueda de optimización. ¿Hay que limitarse a elaborar soluciones «satisfactorias» (Herbert A. Simon)[8], las del mal menor?

Hay contradicciones entre dos deberes, sagrados uno y otro: el deber hacia la ciudad que encarna Creonte y el deber de la piedad para dar sepultura a su hermano que encarna Antígona. Más ampliamente, la ética para el prójimo puede determinar piedad, compasión, amor a favor de un proscrito, de un paria, de un maldito, en infracción con la ley social y sus imperativos.

Están las contradicciones de la tolerancia. ¿Hasta qué punto tolerar aquello que corre el riesgo de destruir la tolerancia? Cuando la democracia está en peligro, la tolerancia puede devenir suicida.

Está la contradicción entre la ética condenatoria de la Ley y la ética de la misericordia o del perdón.

Todos nosotros estamos sometidos a una pluralidad de deberes. Max Weber puso muy bien de relieve nuestro inevitable politeísmo de valores, de entre los cuales unos entran en conflicto con otros. En particular, oponía la ética de la responsabilidad, que lleva a compromisos, a la ética de la convicción, que rechaza el compromiso. Pero «no se puede prescribir a nadie que actúe según la ética de convicción o según la ética de responsabilidad, como no se puede indicar en qué momento debe seguir a una y en qué momento a la otra». No es posible, añade, «conciliar la ética de convicción y la ética de responsabilidad, como no es posible desenmarañar en nombre de la moral cuál es el fin que justifica tal medio»[9].

---

[7] K. J. Arrow, *Social Choices and Individual Values*, 2.ª ed., New Haven & Londres, Yale University Press, 1963.

[8] Sobre la noción de *satisficing* en Simon, se puede consultar el artículo que se le dedica en el *New Palgrave Dictionary* de 1987, retomado en el tomo III de *Models of Bounded Rationality* (MIT Press, 1997, cap. IV, 4).

[9] Max Weber, *Le Savant et le politique*, 10/18, 1959, págs. 175 y 182. [Trad. esp.: *El político y el científico*, Alianza, 1995.]

En fin, existe un conflicto inherente y muy profundo en el seno de la finalidad ética misma, puesto que la realidad humana comporta tres instancias: individuo, especie, sociedad, y puesto que la finalidad ética, a partir de ahí, es en sí misma trinitaria. Así tenemos un deber egocéntrico que nos resulta necesario para vivir, en el que cada uno es para sí mismo centro de referencia y preferencia. Tenemos un deber genocéntrico en el que son los nuestros, genitores, progenitura, familia, clan los que constituyen el centro de referencia y de preferencia. Tenemos un deber sociocéntrico en el que nuestra sociedad se impone como centro de referencia y de preferencia. En fin, tenemos esta ética frágil y tardía, que es antropocéntrica; emerge en primer lugar en las grandes religiones universalistas y después se afirma en las ideas humanistas; reconoce en el ser humano un *ego alter* (un sujeto como sí mismo) y exige fraternizar con él como *alter ego* (otro sí mismo).

Estos deberes son complementarios, pero, si surgen al mismo tiempo, devienen antagonistas.

Debemos afrontar sin cesar el conflicto entre las conminaciones de lo universal y las de la proximidad que es el campo de acción y el objetivo personal donde se sitúan los allegados, los amores y las amistades concretas; el imperativo universal puede desaparecer en provecho del imperativo particular (los suyos): ¿debemos sacrificar el bien general en provecho del bien particular de nuestros allegados, o, a la inversa, sacrificar el bien de nuestros allegados al bien general? El bien general corre el riesgo de seguir siendo abstracto y, sobre todo, podemos engañarnos acerca del bien general mismo, como hicieron tantos militantes sacrificados que creyeron contribuir a la emancipación de la humanidad cuando obraban para su sojuzgamiento. Aun más, «el amor a la humanidad ha podido inspirar las inhumanidades más glaciales hacia los allegados»[10]. El bien de nuestros allegados es concreto, pero podemos engañarnos sobre su verdadero interés, y sobre todo corremos el riesgo de encerrarnos en nuestra pequeña comunidad y seguir indiferentes a los problemas fundamentales y globales de la humanidad. Aquí no existe línea preestablecida, sino diagnósticos y decisiones de urgencia que nos hacen obedecer a uno de los imperativos contrarios.

Igualmente, debemos afrontar el conflicto entre las conminaciones antagonistas de preservar lo inmediato y el término medio. Es cierto que tenemos deberes inmediatos, pero pueden entrar en conflicto con

[10] Edgar Morin, *Le Vif du sujet*, Seuil, 1969, y también la historia de Naoum en Vassili Grossman, *Tout passe*, Lausana, Juillard/L'Âge d'homme, 1984.

nuestras responsabilidades a término medio, y en adelante, como es el caso de la degradación de la biosfera, con nuestras responsabilidades para con las generaciones futuras. Al igual que el principio hipocrático nos habla de cuidar en profundidad las causas de la enfermedad y no los síntomas, salvo en caso de peligro mortal, debemos inscribir nuestros deberes éticos a largo plazo, pero consagrarnos totalmente a lo inmediato en caso de peligro muy grave. ¿En qué momento diagnosticaremos esta gravedad y tomaremos una decisión urgente? Como he escrito: «A fuerza de sacrificar lo esencial por la urgencia, se acaba por olvidar la urgencia de lo esencial». Aquí vuelve a aparecer el antagonismo entre la audacia y la prudencia: ¿hasta dónde se puede llegar en la audacia, a riesgo de perderlo todo, como en la prudencia, a riesgo de no ganar nada? Aquí, hay que elegir, apostar.

Hay igualmente un problema ético cuando se impone una «lucha en dos frentes». Así, en los años 1936-1937, era preciso luchar a la vez contra el nazismo y contra el comunismo estaliniano que, tanto el uno como el otro, habían revelado, a quienes querían/podían ver, su verdadero rostro. Pero, bajo la Ocupación, la lucha simultánea en los dos frentes corría el riesgo de conducir al abandono de toda lucha. Era preciso establecer una prioridad o una selección, y ello entrañaba inevitablemente el debilitamiento de la lucha contra una de las amenazas. Todos aquellos que obraron por la victoria sobre el nazismo obraron también por la victoria del totalitarismo estaliniano. Pero, si hubieran obrado contra el totalitarismo estaliniano, también hubieran obrado por la victoria del nazismo. Vassili Grossman sintetizó muy bien la tragedia diciendo que Estalingrado fue la mayor victoria y la mayor derrota de la humanidad[11].

La dialógica ético-política

No se puede plantear la relación entre la ética y la política sino en términos complementarios, concurrentes y antagonistas. En el capítulo «Ética y política»[12] examinaremos las incertidumbres relativas a lo posible y lo imposible, el realismo y la utopía, y las contradicciones inherentes al realismo así como a la utopía.

---

[11] Vassili Grossman, *Vie et destin. Le «Guerre et Paix» du XX siècle*, Lausana, L'Âge d'homme, 1995.

[12] Capítulo II de la parte 2.ª, pág. 89.

Incertidumbre y contradicción éticas en las ciencias

Recuerdo que la autonomía de la ciencia moderna exigía la disyunción entre el conocimiento y la ética. Lo que nos obliga a una reconsideración es el formidable desarrollo, en el siglo XX, de los poderes de destrucción y manipulación de la ciencia. ¿No existe en adelante un antagonismo entre la ética del conocimiento que prescribe conocer por conocer sin preocuparse por las consecuencias, y la ética de protección humana que exige un control de las utilizaciones de las ciencias?

Hiroshima reveló que los poderes benefactores del descubrimiento científico podían ir acompañados de poderes terroríficos. La alianza cada vez más estrecha entre ciencias y técnicas ha producido la tecnociencia, cuyo desarrollo incontrolado, unido al de la economía, conduce a la degradación de la biosfera y amenaza a la humanidad. Verdaderos *double binds* deberían imponerse en adelante a las mentes de los ciudadanos y a las de los políticos, pero cuanto más se imponen, más esquivados son.

En fin, los progresos de la biología molecular, de la genética, de la medicina han hecho surgir los problemas de bioética, que revelan nuevos antagonismos entre imperativos y nuevas contradicciones éticas.

El designio fundamental de la medicina es luchar contra la muerte. Los medios modernos de esta lucha a menudo prolongan la vida humana en condiciones de degradación física y mental. ¿No existe en adelante contradicción entre cantidad y calidad de vida?

¿Hay que respetar la voluntad del enfermo que pide la eutanasia para escapar a sus torturas o dejarle sufrir en nombre del respeto a la vida humana? ¿En qué momento se convierte la acción terapéutica intensiva en encarnizamiento terapéutico, que deja de respetar el sufrimiento para no respetar sino la vida bruta? ¿Los cuidados paliativos a los moribundos permiten superar la alternativa?

Los desarrollos a la vez cognitivos y manipuladores de la biología nos obligan a redefinir la noción de persona humana, que hasta ahora era extremadamente clara; la persona nacía cuando el niño salía del vientre de su madre; moría cuando su corazón se paraba. Hoy, las fronteras de la persona humana se han vuelto vagas. Sabemos que el feto siente, sufre e incluso sonríe. Sabemos igualmente que, en el coma irreversible, puede sobrevenir una extinción de la mente en el interior de

un organismo en estado vegetativo. En adelante, hay una disjunción entre la idea de vivir humanamente y la de sobrevivir biológicamente. Las personas en coma prolongado son contradictoriamente muertos-vivos. La disociación nueva entre dos muertes, una cerebral pero que mantiene una supervivencia vegetativa, la otra definitiva para todo el organismo, plantea un problema nuevo: el muerto-vivo en coma prolongado ya no es una persona, pero conserva la marca y la forma de la persona humana.

En adelante hay antagonismo entre, por una parte, el imperativo hipocrático de luchar hasta el final contra la muerte y, por la otra, el imperativo humanitario de detener vanos sufrimientos y eventualmente extraer órganos para salvar a otro ser humano. ¿Hay que prolongar indefinidamente un coma en el que el superviviente, reducido a una vida vegetativa, no tiene nada de mentalmente humano? ¿Hay que extraer órganos de este muerto con la sentencia en suspenso para salvar vidas humanas (con una incertidumbre no eliminable sobre el diagnóstico de muerte)? En este último caso, ¿quién debe decidir la extracción de órganos para salvar a un herido? ¿El enfermo? ¿La familia? ¿El médico?

¿No se fundamentan en un conocimiento todavía insuficiente muchas de las certezas propias de la terapia actual? ¿No se conserva una consciencia subterránea en el mismo coma? ¿Los comas considerados irreversibles, lo son verdaderamente? ¿No ha habido curaciones de enfermedades incurables? ¿No ha habido cuasi «Resurrecciones» (en particular en los enterrados vivos)? Esto afectaría entonces, con una incertidumbre profunda, a toda decisión de eutanasia.

En fin, numerosas contradicciones éticas van unidas en adelante al nacimiento. Ya eran virtuales en la incompatibilidad entre una concepción cristiana para la que la persona nacía desde la fecundación y una concepción laica para la que la persona nacía en el momento en que venía al mundo. ¿El niño existe en tanto que persona desde la fecundación, en el estadio de blástula, en el momento de la formación del embrión, en el tercer mes, en el sexto, en el nacimiento? Es evidente que no se puede dar respuesta. Hay un misterio en el embrión: aún no es una persona humana, pero ya no es solamente un ser humano potencial; es cada vez menos potencial y cada vez más actual en el curso de su desarrollo intrauterino. Efectivamente, hay una contradicción interna en la identidad del ser embrionario, una vez sus órganos se han formado y está dotado de sensibilidad: todavía no es plenamente humano, pero ya es humano. Negarle al embrión el estatus de ser humano, es esquivar un contradicción profunda.

Ya había antagonismo entre el derecho de la mujer a preservar su libertad abortando un hijo no deseado, el derecho a nacer del embrión, el derecho de la sociedad a preservar su demografía. Entre estos tres derechos, Francia dio prioridad al derecho de la mujer, esquivó el problema del derecho del embrión, y consideró secundario el impacto del aborto en su demografía.

Nuevos progresos han hecho vacilar fuertemente el sentido de la noción de padre, de madre, de hijo y han introducido una incertidumbre en cada una de estas nociones. Así, el parto con madre de alquiler introduce una escisión en la noción de madre. El padre se desvanece en la nada cuando un hijo es el producto del esperma anónimo de un hombre que puede estar muerto desde hace años.

Tomemos nota, para bien pronto, del antagonismo entre la libertad de elección de sexo, de rasgos morfológicos y aptitudes del hijo, y el riesgo de normalización biológica del ser humano. ¿Habrá que eliminar los anormales potenciales cuando sabemos que la invención y la creatividad proceden de individuos fuera de norma?

En múltiples dominios y múltiples casos no se puede superar la aporía ética; hay que vivir con ella y saber, sea hacer compromisos de espera, sea decidir, es decir apostar.

La ilusión ética

Existe, en fin, el problema del extravío ético, unido a la ilusión o el error. Así, la ética de la fraternidad tiene sus principios bien seguros, pero puede extraviarse y trabajar para su contrario; como ya he dicho, numerosos comunistas fervientes creyeron actuar para la emancipación del género humano trabajando de hecho para su sojuzgamiento.

Innumerables extraviados han tomado como verdad evidente la ilusión de una sociedad fraternal, liberada de la explotación, en la URSS o en China, y han denunciado la ignominia de quienes criticaban el objeto de su fe. Quienes se cegaron (y algunos toda su vida) con la URSS, que negaron la existencia del Gulag concentracionario, que se negaron a leer a Voline, Ciliga, Souvarien, Weissberg, Solzhenitsin, fueron quienes denunciaron un anticomunismo «visceral» en los testimonios o argumentos verídicos pero contrarios a su ilusión. La mayor parte de los grandes intelectuales del siglo XX se engañaron en algún momento de su vida; algunos, seguros de defender el derecho y la verdad, aplastaron a Kravchenko, antiguo alto funcionario soviético que se

pasó a Occidente y que, en *Yo escogí la libertad,* describió de forma concreta la arbitrariedad y crueldad del totalitarismo estaliniano[13].

Incluso algunos, realizando o justificando actos inmorales, como la mentira política o la deportación de poblaciones, creyeron que una ética superior, legitimada por sus finalidades emancipatorias universales, les ordenaba realizar actos infames para la salvación de la Revolución. Trotski formuló esta ética supuestamente superior: todo lo que sirve a la revolución es moral, todo lo que la combate es inmoral; fue asesinado por el fanático Mercader convencido de actuar moralmente para el socialismo[14].

El terrorismo tiene la convicción de realizar un acto moral al lanzar su bomba contra la población civil. Baruch Golstein, que asesinó a treinta palestinos que rezaban, está persuadido de haber hecho una obra pía, al igual que la joven kamikaze, cuya bomba destrozó al azar hombres, mujeres y niños israelíes. Los terroristas de Al-Qaeda perpetraron masacres civiles con la certeza de llevar la lucha del Bien contra el Mal. Por la otra parte, los peores excesos del terror de Estado, incluida la tortura sistemática, están moralmente justificados en nombre de la lucha contra el terrorismo.

Más ampliamente, la historia de la humanidad nos muestra sin cesar que el amor y la fraternidad, expresiones supremas de la moral, son fáciles de engañar. Ninguna religión ha sido más sangrante y cruel que la religión de Amor.

La ilusión interior

Todos los extravíos éticos proceden ciertamente de una insuficiencia del sentido crítico y de una dificultad para adquirir un conocimiento pertinente; esta insuficiencia y esta dificultad para combatir la ilusión son inseparables de una propensión interior a la ilusión que favorecen nuestros procesos psíquicos de autoceguera, entre ellos la *self-deception*[15] o autoengaño. Como hemos visto, la consciencia es ex-

---

[13] Sobre este tema, léase Étienne Jaudel, *L'Aveuglement. L'affaire Kravchenko,* Michel Houdiard Éditeur, 2003.

[14] Cfr. el carácter edificante del libro de Soudoplatov, *Missions spéciales* (Seuil, 1994), donde este gran agente secreto está persuadido de actuar por la justa causa socialista haciendo asesinar a nacionalistas ucranianos y al mismo Trotski.

[15] Cfr. Vocabulario, pág. 235.

tremadamente frágil[16], la mente humana sabe rechazar lo que le desagrada, seleccionar lo que le agrada. La memoria y el olvido selectivos son así operadores de ilusión. Añadamos la imposibilidad de ser totalmente conscientes de lo que ocurre en la maquinaria de nuestra mente, que siempre conservará algo de fundamentalmente inconsciente[17]. La misma sinceridad plantea problemas. La sinceridad no excluye la *self-deception*. Como escribí en *Autocrítica:* «La sinceridad sólo puede ser pura en un momento particular de combustión entre los gases que la alimentan y el humo que se desprende.»

Las dificultades del autoconocimiento y del autoexamen críticos ponen dificultades a la lucidez ética. La mayor ilusión ética consiste en creer que se obedece a la exigencia ética más alta cuando se obra por el mal y la mentira. Como escribe Théo Klein, «la ética no es un reloj suizo cuyo movimiento jamás se perturba. Es una creación permanente, un equilibrio siempre presto a romperse, un temblor que nos invita en todo instante a la inquietud del cuestionamiento y a la búsqueda de la buena respuesta»[18].

La moralina (tomo este término de Nietzsche) es la simplificación y la rigidificación ética que conducen al maniqueísmo, y que ignoran comprensión, magnanimidad y perdón. Podemos reconocer dos tipos de moralina: la moralina de indignación y la moralina de reducción, que, por lo demás, se entrealimentan.

La indignación sin reflexión ni racionalidad conduce a la descalificación del prójimo. La indignación se cubre totalmente de moral, cuando a menudo no es más que una máscara de cólera inmoral.

La moralina de reducción reduce al prójimo a lo que tenga de más bajo, a los actos malos que ha realizado, a sus antiguas ideas nocivas, y le condena totalmente. Es olvidar que estos actos o ideas sólo conciernen a una parte de su vida, que después ha podido evolucionar, arrepentirse incluso. Como decía Hegel, «el pensamiento abstracto no ve en el asesino nada más que esta cualidad abstracta [sacada fuera de su contexto] y [destruye] en él, con la ayuda de esta sola cualidad, todo el resto de su humanidad». Considerar fascista de por vida a quien ha sido fascista en su juventud, estaliniano de por vida a quien ha sido estaliniano, canalla de por vida a quien ha cometido una vileza, eso es moralina.

---

[16] Edgar Morin, *El Método 5,* Madrid, Cátedra, 2003 («Poderes y debilidades de la consciencia», págs. 122-127).

[17] Se podría remarcar esto conforme al principio de Tarski sobre la imposibilidad de que un sistema se comprenda totalmente a sí mismo.

[18] Théo Klein, *Petit traité d'éthique et de belle humeur,* Liana Levi, 2004.

Muy afortunadamente, hay respuestas a las incertidumbres de la acción: el examen del contexto donde debe efectuarse la acción, el conocimiento de la ecología de la acción, el reconocimiento de las incertidumbres y las ilusiones éticas, la práctica del autoexamen, la elección reflexionada de una decisión, la consciencia de la apuesta que comporta.

Puesto que las consecuencias de una acción justa son inciertas, la apuesta ética, lejos de renunciar a la acción por miedo a sus consecuencias, asume esta incertidumbre, reconoce sus riesgos, elabora una estrategia.

La consciencia de la apuesta es a la vez la consciencia de la incertidumbre de la decisión y la de la necesidad de una estrategia. Estas tres consciencias se remiten una a otra, se alimentan una a otra.

Todo esto necesita un pensamiento pertinente, que es examinado en el capítulo siguiente: «La ética de pensamiento.»

La elaboración de una estrategia comporta la vigilancia permanente del actor en el curso de la acción, tiene en cuenta los posibles *aleas,* efectúa la modificación de la estrategia en el curso de la acción y eventualmente el torpedeo de la acción que hubiera tomado un curso nocivo. La estrategia sigue siendo navegación con timón en un mar incierto, y supone evidentemente un pensamiento pertinente. Comporta un complejo de desconfianza y confianza, que necesita desconfiar, no sólo de la confianza, sino también de la desconfianza. La estrategia es un arte. Todo gran arte comporta una parte de imaginación, de sutileza, de invención, de lo que dieron prueba los grandes estrategas de la Historia.

Por ello se puede y se debe luchar contra la incertidumbre de la acción, incluso se la puede superar a corto o medio plazo, pero nadie podría pretender eliminarla a largo plazo.

Cuando no hay solución ética a un problema, sin duda hay que evitar lo peor y, para evitar lo peor, hay que recurrir a una estrategia.

En caso de que debiéramos obedecer a una pluralidad de finalidades éticas (de valores), tenemos que enriquecer y complejizar las estrategias considerando los antagonismos inherentes a las finalidades

que nos ponemos. Así, en lo que concierne a la trifinalidad Libertad-Igualdad-Fraternidad, deberíamos, según los periodos, darle prioridad a una, sin olvidar las otras dos. La prioridad es, de este modo, la libertad bajo una dictadura, es la igualdad allí donde triunfa la desigualdad, y hoy día, con la desintegración de las solidaridades, sería la fraternidad, que por sí misma favorece la libertad y reduce la desigualdad. La ética política debe integrar estos tres términos en un bucle recursivo en el que cada uno contribuye a regenerar el conjunto. Es capital que rememoremos que todo lo que no se regenera degenera.

Conclusión: la complejidad ética

A pesar de la apuesta, a pesar de la estrategia, sigue habiendo una irreductible incertidumbre ligada a la ecología de la acción, a los límites de lo calculable, a los antagonismos imperativos, a las contradicciones éticas, a las ilusiones de la mente humana.

La incertidumbre ética no sólo depende de la ecología de la acción (¿no puede producir el mal una buena intención?), de las contradicciones éticas, de las ilusiones de la mente humana; también depende del carácter trinitario por el que la autoética, la socioética y la antropoética son a la vez complementarias, concurrentes y antagonistas. En cada ocasión hay que establecer una prioridad y efectuar una elección (apuesta).

Más profundamente, hay una contradicción y una incertidumbre ética de cara al mundo, a lo real, al mal. La doble máxima beethoviana nos sitúa en el corazón de esta contradicción y de esta incertidumbre: *Muss es sein? Es muss sein!*[19].

Muss es sein: la revuelta contra el mundo, contra lo real, contra el mal, contra el destino. *Es muss sein:* la necesaria aceptación del mundo, de lo real, del mal, del destino, aunque sólo fuera para poder resistir a la crueldad del mundo, luchar contra el mal, enmendar el destino. ¿Cómo asumir esta contradicción? ¿Hasta qué punto aceptar? ¿Hasta qué punto rechazar? Volvemos a encontrar la incertidumbre, la contradicción, la necesidad de la apuesta y de la estrategia.

Hay en fin una incertidumbre interna oculta bajo la apariencia unívoca del bien y del mal.

---

[19] Inscripción en el libreto del último movimiento de su último cuarteto.

La incertidumbre se introduce en el interior de lo justo y del bien: ¿Dónde está la justicia? (¿A cada cual según sus méritos? ¿A cada cual según sus necesidades?) ¿Dónde está la verdad ética superior? ¿Ley?[20]. ¿Castigo? ¿Misericordia? ¿Perdón?

¿Dónde está verdaderamente el bien? ¿En la obediencia a la ley (moral bíblica)? ¿En la virtud (moral aristotélica)? ¿En el amor (moral paulina)? ¿En la insumisión?

Si no es posible concebir ni asegurar un Bien Soberano, ¿qué bien podemos proponer?

La moral no compleja obedece a un código binario bien/mal, justo/injusto. La ética compleja concibe que el bien pueda contener un mal, el mal un bien, lo justo lo injusto, lo injusto lo justo.

Kant enunció un principio ético intrínsecamente seguro, que tiene fuerza de ley: «Actúa únicamente siguiendo la máxima que hace que tú puedas querer al mismo tiempo que se convierte en una ley universal.» Efectivamente, la universalidad de la ley moral prohíbe hacerle al prójimo lo que no se quiere que le hagan a uno, y se aplica a todo ser humano. Este principio no podría pues sufrir una excepción desde el punto de vista ético. Pero lo hemos visto, el bien y el mal no siempre son evidentes y en ocasiones son falsamente evidentes. Comportan incertidumbres y contradicciones internas y, a este título, existe complejidad ética.

El deber no es lo que sigue siendo simple frente a una realidad compleja. El deber es en sí mismo complejo.

Hay pues no sólo una incertidumbre, sino también una complejidad intrínseca a la ética.

Lo que debe devenir ley universal es la complejidad ética, que comporta problemática, incertidumbre, antagonismos internos, pluralidades.

Asumir la incertidumbre del destino humano conduce a asumir la incertidumbre ética. Asumir la incertidumbre ética conduce a asumir la incertidumbre del destino humano.

La incertidumbre paraliza y estimula a la vez. Paraliza, a menudo lleva a la inacción, por temor a consecuencias eventualmente funestas. La incertidumbre estimula porque requiere la apuesta y la estrategia. La

[20] El colmo del derecho puede ser el colmo de la injusticia, como indica el adagio latino: *Summum jus, summa injuria.*

respuesta a la incertidumbre y a la angustia que ésta genera se encuentra en la participación, el amor. La fe en nuestros valores éticos en absoluto impide nuestra incertidumbre sobre su victoria. Pascal lo mostró muy bien: la duda no impide la fe, y la fe no excluye la duda.

Podemos y debemos asumir las contradicciones de la acción (como desconfianza/confianza, audacia/precaución) de manera dialógica.

Como he escrito: «la única moral que sobrevive a la lucidez es aquella donde hay conflicto o incompatibilidad de sus exigencias, es decir una moral siempre inacabada, imperfecta como el ser humano, y una moral con problemas, en combate, en movimiento como el ser humano mismo»[21]. Así pues, en cada una de nuestras intenciones, en cada uno de nuestros actos, nuestra ética está sometida a la incertidumbre, a la opacidad, al desgarro, al enfrentamiento.

Si consideramos toda esta complejidad, después de los efectos inesperados o perversos del acto, entonces se impone la necesidad de «trabajar por el bien pensar» según la expresión de Pascal, es decir, pensar de manera compleja.

Necesitamos un conocimiento capaz de concebir las condiciones de la acción y la acción misma, de contextualizar antes y durante la acción.

Nada es mejor que la buena voluntad. Pero no basta y corre el riesgo de equivocarse. Un pensamiento incorrecto, un pensamiento mutilado, un pensamiento mutilante, incluso con las mejores intenciones, puede conducir a consecuencias desastrosas.

[21] Edgar Morin, *Le Vif du sujet*, Seuil, 1969, pág. 128.

CAPÍTULO 4

La ética de pensamiento

El pensamiento es la más alta virtud.

HERÁCLITO

Todo su deber es pensar como se debe.

PASCAL

Los hombres hacen mal en juzgar un todo del que no conocen más que la más pequeña parte.

VOLTAIRE

Mantener la vigilancia de la racionalidad en el corazón de la pasión y en el corazón de las tinieblas.

HADJ GARM'ORIN

LA ÉTICA DEL CONOCIMIENTO Y EL CONOCIMIENTO DE LA ÉTICA

El vínculo

«Trabajar por el bien pensar, ése es el principio de la moral», decía Pascal.

Estas palabras paradójicas parecen ignorar que no se podría deducir un deber de un saber. La moral es verdad subjetiva y el saber pretende la verdad objetiva. Pero la conducta moral debe tener conocimiento de las condiciones objetivas en las que se ejerce. Por ello, la frase

de Pascal nos indica que el vínculo entre el saber y el deber debe ser reasegurado sin cesar.

La ética del conocimiento comporta lucha contra la ceguera y la ilusión, incluidas las éticas, el reconocimiento de las incertidumbres y las contradicciones, incluidas las éticas. El principio de consciencia (intelectual) debe esclarecer el principio de consciencia (moral). De ahí el sentido de la frase de Pascal: la ética debe movilizar la inteligencia para afrontar la complejidad de la vida, del mundo de la ética misma.

El principio de consciencia intelectual es inseparable del principio de consciencia moral.

Hay que establecer el vínculo al tiempo que se mantiene la distinción. El pensamiento complejo reconoce la autonomía de la ética al tiempo que la religa: establece el vínculo entre el saber y el deber.

No debemos, ni podemos concebir una ética insular, solitaria.

El «mal pensar»

— parcela y tabica los conocimientos,
— tiende a ignorar los contextos,
— le hace un *black-out* a las complejidades,
— no ve más que la unidad o la diversidad, pero no la unidad de la diversidad y la diversidad en la unidad,
— no ve más que lo inmediato, olvida el pasado, no ve más que un futuro a corto plazo,
— ignora la relación recursiva pasado/presente/futuro[1],
— pierde lo esencial por lo urgente, y olvida la urgencia de lo esencial,
— privilegia lo cuantificable y elimina lo que el cálculo ignora (la vida, la emoción, la pasión, la desgracia, la felicidad),
— extiende la lógica determinista y mecanicista de la máquina artificial a la vida social,
— elimina lo que escapa a una racionalidad cerrada,
— rechaza ambigüedades y contradicciones como errores de pensamiento,
— es ciega para con el sujeto individual y la consciencia, lo que atrofia el conocimiento e ignora la moral,
— obedece al paradigma de simplificación que impone el principio de disyunción o/y el principio de reducción para conocer, e impi-

[1] Cfr. Edgar Morin, *Pour entrer dans le XXI^e siècle,* Seuil, 2004, págs. 319 y ss.

de concebir los vínculos de un conocimiento con su contexto y con el conjunto del que forma parte,

— mutila la comprensión y dificulta los diagnósticos,

— excluye la comprensión[2] humana.

La parcelización, la compartimentación, la atomización del saber hacen incapaz de concebir un todo cuyos elementos son solidarios, y por ello tienden a atrofiar el conocimiento de las solidaridades y la consciencia de la solidaridad. Encierran al individuo en un sector tabicado y por ello tienden a circunscribir estrechamente su responsabilidad, por tanto a atrofiar su consciencia de responsabilidad. Así, el mal pensar roe a la ética en sus fuentes: solidaridad/responsabilidad. La incapacidad de ver el todo, de religarse al todo desolidariza e irresponsabiliza.

Todo conocimiento (y consciencia) que no pueda concebir la individualidad, la subjetividad, que no pueda incluir al observador en su observación, es imperfecto para pensar todos los problemas, sobre todo los problemas éticos. Puede ser eficaz para la dominación de los objetos materiales, el control de las energías y las manipulaciones de lo viviente. Pero se ha vuelto miope para aprehender las realidades humanas y se convierte en una amenaza para el futuro humano.

El «trabajar por el bien pensar»

— religa,

— destabica los conocimientos,

— abandona el punto de vista mutilado que es el de las disciplinas separadas y busca un conocimiento polidisciplinar o transdisciplinar,

— comporta un método para tratar las complejidades[3],

— obedece a un principio que prescribe a la vez distinguir y religar,

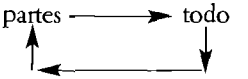
— reconoce la multiplicidad en la unidad, la unidad en la multiplicidad,

— supera el reduccionismo y el holismo, uniendo:

---

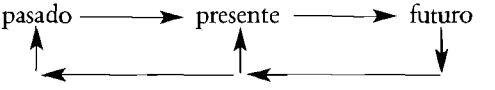
[2] Sobre la comprensión, cfr. más adelante, parte tercera, cap. IV.

[3] Edgar Morin, *El Método*, en particular los volúmenes 1, 2 y 3.



— reconoce los contextos y los complejos y permite por tanto inscribir la acción moral en la ecología de la acción,

— inscribe el presente en la relación circular:



— no olvida la urgencia de lo esencial,

— integra el cálculo y la cuantificación entre sus medios de conocimiento,

— concibe una racionalidad abierta,

— reconoce y afronta incertidumbres y contradicciones,

— concibe la dialógica que integra y supera la lógica clásica,

— concibe la autonomía, el individuo, la noción de sujeto, la consciencia humana,

— efectúa sus diagnósticos teniendo en cuenta el contexto y la relación local-global.

— se esfuerza por concebir las solidaridades entre los elementos de un todo, y por ello tiende a suscitar una consciencia de solidaridad. Igualmente, su concepción del sujeto la hace capaz de suscitar una consciencia de responsabilidad; incita pues a volver a las fuentes de la ética y a regenerarla,

— reconoce las potencialidades de ceguera o de ilusión de la mente humana, lo que lo conduce a luchar contra las deformaciones de la memoria, los olvidos selectivos, la *self-deception,* la autojustificación, la autoceguera.

Mientras que el conocimiento únicamente objetivo deshumaniza, éste incluye la comprensión que efectúa la relación de sujeto a sujeto.

Su carácter antirreductor lleva a combatir la moralina que reduce al prójimo a su peor aspecto o al peor momento de su vida.

El «trabajar por el bien pensar» reconoce la complejidad humana: no disocia individuo/sociedad/especie: estas tres instancias se encuentran la una en la otra, generándose unas a otras, cada una fin y medio de las otras, y son al mismo tiempo potencialmente antagonistas. El in-

dividuo es *sapiens/demens/faber/mythologicus, œconomicus/ludens*, prosaico/poético, uno y múltiple.

No paraliza al ser humano y sabe que lo peor (degradación) y lo mejor (regeneración) le pueden ocurrir.

El «trabajar por el bien pensar» reconoce los *impringtings* y las normalizaciones que una cultura inscribe en la mente de los individuos. Y lo tiene necesariamente en cuenta en sus juicios éticos.

Se esfuerza por el diagnóstico de civilización y por el diagnóstico histórico para comprender los comportamientos.

Reconoce la complejidad humana, social e histórica, y comprende los extravíos, derivas, posesiones.

En este sentido, permite tomar conciencia de las degradaciones éticas que producen las histerias colectivas, particularmente en caso de crisis y sobre todo de guerra, cuando el maniqueísmo, la diabolización del enemigo, la indignación permanente producen el desencadenamiento de la moralina. Por ello mismo, llama a la vigilancia ética para no hundirse en el maniqueísmo ni suprimir al enemigo de la especie humana. Resulta de urgente y vital necesidad en el desencadenamiento, que deviene planetario, de odio, maniqueísmo, diabolización, deshumanización colectiva recíproca que gangrena la relación Islam-Occidente.

El «trabajar por el bien pensar» se esfuerza hoy por concebir la era planetaria e inscribir en ella a la ética. En adelante, puede concebir concretamente la solidaridad y la responsabilidad humanas en la idea de Tierra-Patria y regenerar un humanismo.

Del pensamiento complejo a la ética

Todo conocimiento puede ser puesto al servicio de la manipulación, pero el pensamiento complejo conduce a una ética de la solidaridad y de la no coerción. Como he indicado, «podemos entrever que una ciencia que aporta posibilidades de autoconocimiento, que se abre a la solidaridad cósmica, que no desintegra el semblante de los seres y los existentes, [...] que reconoce el misterio en todas las cosas, podría proponer un principio de acción que no ordene, sino organice; que no manipule, sino comunique; que no dirija sino anime»[4].

El pensamiento complejo nutre por sí mismo a la ética.

Religando los conocimientos, orienta hacia la religación entre los humanos.

---

[4] Edgar Morin, *El Método 1*, ed. cit., pág. 436.

Su principio de no separación orienta hacia la solidaridad.

Comporta la necesidad de autoconocimiento por la integración del observador en su observación, la vuelta a sí para objetivarse, comprenderse y corregirse, lo que constituye a la vez un principio de pensamiento y una necesidad ética.

La antropología compleja reconoce al sujeto humano en su dualidad egocentrista/altruista, lo que le permite comprender la fuente original de solidaridad y de responsabilidad. Por ello el pensamiento complejo conduce hacia una ética de la responsabilidad (reconocimiento del sujeto relativamente autónomo) y de la solidaridad (pensamiento que religa).

Reconoce las incertidumbres del conocimiento, la dificultad de consciencia, la incertidumbre irremediable del devenir, y por ello introduce en las incertidumbres éticas.

Conduce hacia una ética de la comprensión que es una ética de pacificación de las relaciones humanas.

Muestra que cuanto mayor es la complejidad social, mayores son las libertades, mayor es la necesidad de solidaridad para asegurar el vínculo social.

Al concebir la trinidad humana (individuo/especie/sociedad), la antropología compleja permite concebir las tres ramas de la ética: autoética, socio-ética, antropo-ética.

Conduce por sí misma a la complejidad ética (reconocimiento de las contradicciones, enfrentamiento de la incertidumbre) y a la necesidad de la apuesta.

Puede comprender, sin conducir directamente a ellas, la ética de la compasión, de la magnanimidad y del perdón.

Permite concebir las degradaciones humanas que engendran el exceso de egocentrismo, la obsesión económica, la mentalidad tecnoburocrática.

Permite la vigilancia contra las alteraciones de la mente, las histerias colectivas, los chovinismos, los fanatismos.

Permite comprender las incomprensiones.

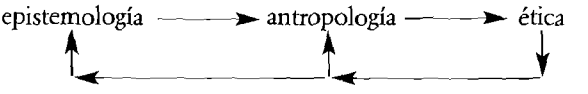
La ética esclarecida/esclarecedora

El pensamiento complejo comporta una dimensión epistemológica (conocimiento del conocimiento)[5] y una dimensión antropológica

[5] Edgar Morin, *El Método 3: El conocimiento del conocimiento*, y *El Método 4: Las ideas*, eds. cits.

(conocimiento de lo humano)[6]. Liga en un bucle epistemología y antropología.

La epistemología compleja permite concebir una antropología compleja, que es una condición de la ética compleja, que se integra en un bucle en el que cada término es necesario para los otros.



Un mismo imperativo liga epistemología compleja, antropología compleja y ética compleja para afrontar la barbarie mental.

Hemos dicho al inicio de este capítulo que «la consciencia moral necesita el ejercicio permanente de una consciencia esclarecedora». Pero, recíprocamente, la inteligencia es una iluminación que precisa ser esclarecida por la moral. Hay momentos en que la moral da una lucidez que le falta a la inteligencia resignada o pasiva. Señalé en *Autocrítica*[7], que el sueño de una cosciencia moral, hasta entonces reprimida, había despertado mi consciencia intelectual a partir de mi disgusto por las mentiras innobles del proceso Rajk: «Cuando hoy vuelvo a aquel pasado, no tengo dudas: ese sobresalto de la consciencia, ese rechazo aunque sólo fuera mental a la impostura salvaba mi razón; la llama de la indignación era la única cosa que iluminaba mi noche; era la lucidez». Lo mismo les ocurrió a muchos otros. Sí, como veremos más adelante, la moral es lúcida, en ocasiones extralúcida, para resistir a la barbarie mental.

---

[6] Edgar Morin, *El Método 5: La humanidad de la humanidad*, ed. cit.

[7] *Autocritique*, reed. en col. «Poins», Seuil, 1975 (1.ª ed., 1959).

PARTE SEGUNDA

Ética, ciencia, política

CAPÍTULO PRIMERO

Ciencia, ética, sociedad

> Ciencia y política han triunfado y fracasado al mismo tiempo.
>
> A. J. WOJCIECHOWSKI

> Lo moral es producido por lo social, se declara con toda razón... sin ver no obstante que lo social también es producido por lo moral.
>
> KOSTAS AXELOS

En el siglo XVII, la ciencia moderna se constituyó de manera autónoma. Su postulado de objetividad operaba por sí mismo la disyunción entre saber y ética. Debía proteger su propio imperativo, «conocer por conocer», fueran las que fueren las repercusiones morales, políticas, religiosas. Marginal en un principio en las sociedades occidentales, la ciencia se introdujo en las universidades en el siglo XIX, después, en el siglo XX, en el corazón de las empresas industriales y por último en el corazón de los Estados, que financian las investigaciones científicas y se apoderan de sus resultados para sus propios fines. El desarrollo científico determina en adelante el desarrollo de nuestra sociedad que a su vez determina el desarrollo científico. En adelante, lo que era válido para la ciencia naciente, marginal, amenazada ya no es verdadero en la época de la omnipresencia y el gigantismo de la ciencia de los siglos XX y XXI.

Ciencia/técnica/sociedad/política

La relación ciencia/técnica se ha vuelto tan indisociable que se ha impuesto la expresión «tecnociencia». En un principio, la ciencia necesitaba técnicas para experimentar y experimentaba para verificar. Se ha puesto en marcha un proceso en el que la manipulación técnica está cada vez más al servicio de la ciencia pero en el que, también, la ciencia está cada vez más al servicio de la manipulación técnica. El desarrollo del conocimiento por el conocimiento que es propiamente científico en adelante es inseparable del desarrollo del dominio que es propiamente técnico. En el seno de la tecnociencia, la *big science*, se ha hipertecnificado y engendra poderes titánicos.

La técnica, al generar sin cesar poderes nuevos, se ha puesto al servicio de la economía, para crear y desarrollar las industrias, los transportes, las comunicaciones, y propulsa así los desarrollos económicos contemporáneos, mientras que la investigación científica en ciertos dominios punta, como la química y la genética, entra en el mundo del beneficio y le hace entrar en la ciencia.

Todos los desarrollos y todas las transformaciones históricas de nuestras sociedades tienen entre sus causas y efectos los desarrollos de la tecnociencia. La ciencia se ha convertido así en una potencia motora social.

Sus triunfos en el conocimiento puro, como la elucidación de la estructura del átomo, después la elucidación de la estructura del gen, suscitan en poco tiempo formidables instrumentos de destrucción y manipulación, en el primer caso bajo el impulso de la Segunda Guerra Mundial y después la guerra fría, en el segundo caso bajo el impulso del beneficio.

La ciencia, aventura desinteresada, es captada por los intereses económicos; la ciencia, aventura apolítica, es captada por las fuerzas políticas, en primer lugar los Estados.

De hecho, los científicos están totalmente desprovistos de los poderes que, sin embargo, emanan de sus laboratorios; estos poderes están reconcentrados entre las manos de las empresas y de los poderes estatales. Es cierto que, en plena Guerra Mundial, Einstein tomó la iniciativa de pedirle al presidente Roosevelt que produjera la bomba atómica. Pero, una vez producida, el arma escapó del control de los

científicos. Y fue esta desposesión en provecho de los dirigentes que mandaban durante la guerra fría lo que suscitó la angustia, incluso los remordimientos de los sabios atomistas, cosa que tradujo *The Bulletin of Atomic Scientists* animado por Oppenheimer. Einstein era todavía un Moisés que guiaba a la humanidad en nombre de la ciencia. Oppenheimer se había convertido en un Jeremías llorando por las desgracias generadas por la ciencia.

La ciencia ha producido un poder formidable asociándose cada vez más estrechamente a la técnica, cuyos desarrollos ininterrumpidos propulsan de forma ininterrumpida a la economía. Todos estos desarrollos unidos transforman en profundidad las sociedades. Así, la ciencia es omnipresente, en interacciones-retroacciones innumerables en todos los dominios, creadora de poderes gigantescos, y totalmente impotente para controlar sus poderes. El vínculo ciencia/técnica/sociedad/política es evidente. Es evidente, en estas condiciones, que la época en que los juicios de valor no tenían que interferir con la actividad científica está cerrada.

La tacha ciega

Ha sido muy difícil y lento concebir que la ciencia, que estaba identificada con la razón, el progreso, el bien, podía ser profundamente ambivalente en su naturaleza misma. La consciencia de esta naturaleza comenzó a expandirse a partir de los años 1980, cuando quedó de manifiesto que las dos grandes catástrofes que amenazaban a la humanidad, la catástrofe nuclear y la catástrofe ecológica, habrían sido inconcebibles ambas en el desarrollo de la ciencia.

Sólo una minoría de científicos percibió este vínculo, particularmente aquellos que se agruparon en el Movimiento Universal de Responsabilidad Científica (MURS), cuya presidencia asumió Jean Dausset, premio Nobel[1]. La mayoría conserva la convicción de que una disyunción irreductible separa ciencia, técnica y política. Según ellos, la ciencia sigue siendo intrínsecamente buena, benefactora y moral; la técnica es ambivalente, como la lengua de Esopo; la política sí es mala, y las utilizaciones malas de la ciencia se deben a la política. Semejante

[1] El MURS propone añadir a la *Declaración universal de los derechos humanos* el siguiente enunciado: «Los conocimientos científicos no deben ser utilizados sino para servir a la dignidad, la integridad y el futuro del hombre.»

concepción ignora no sólo la contaminación entre las tres instancias, sino incluso que la actividad científica desarrolla por sí misma los poderes de manipulación y las potencialidades de destrucción. Oculta los gigantescos problemas sociales, políticos y éticos planteados por la omnipresencia de la ciencia y por su desarrollo incontrolado.

Las mentes formadas por un modo de conocimiento que repudia la complejidad, por tanto la ambivalencia, no saben concebir la ambivalencia inherente a la actividad científica, en la que conocimiento y manipulación son las dos caras del mismo proceso. Más generalmente, la mentalidad formada en un modo de pensamiento binario, que excluye la ambigüedad, no puede concebir que la ciencia sea a la vez «buena» y «mala», benefactora y perversa, útil y nefasta.

Como la ciencia moderna, por su misma naturaleza, es indiferente a toda consideración ética que no sea la ética del conocimiento y la ética del respeto a las reglas del juego científico, existe una ceguera en bastantes científicos acerca de los problemas éticos que plantea la actividad científica. Esta ceguera en sí misma es engendrada por una ceguera inherente al conocimiento objetivo.

Husserl, en una célebre conferencia dada hace setenta años sobre la crisis de la ciencia europea, mostró que había una tacha ciega en el objetivismo científico: la tacha de la consciencia de sí[2]. A partir del momento en que se opera la disyunción entre, por una parte, la subjetividad humana reservada a la filosofía o a la poesía, y, por la otra, la objetividad del saber qué es lo propio de la ciencia, el conocimiento científico desarrolló los modos más refinados para conocer todos los objetos posibles, pero se ha vuelto completamente ciega para con la subjetividad humana; se ha vuelto ciega para con la marcha de la ciencia misma: la ciencia no puede conocerse, la ciencia no puede pensarse con los métodos de que dispone.

Del mismo modo, no puede pensar la responsabilidad: para que haya responsabilidad es preciso que haya un sujeto consciente; ahora bien, la visión científica clásica (determinista y reduccionista) elimina la consciencia, elimina al sujeto, elimina la libertad; *ergo* la noción de sujeto consciente y la idea de responsabilidad no pueden ser ideas científicas. Para que haya responsabilidad sería preciso que hubiera como mínimo un ser humano. Ahora bien, la hiperespecialización discipli-

[2] *La Crisis de la humanidad europea y la filosofía*, 1935. Esta conferencia está incluida en el volumen *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, 1991.

naria de las ciencias humanas desintegra la noción de hombre; las diferentes ciencias sociales, la demografía, la economía ni siquiera necesitan ya al ser humano, e incluso ciertas disciplinas psicológicas lo eliminan en provecho bien sea del comportamiento, bien sea de la pulsión. No sólo la responsabilidad humana, sino lo humano mismo son concebidos científicamente.

Además, la hiperespecialización contribuye poderosamente a la pérdida de visión o concepción de conjunto pues las mentes encerradas en su disciplina no pueden aprehender las solidaridades que unen entre sí los conocimientos. Un pensamiento ciego para lo global no puede captar lo que une a los elementos separados.

La clausura disciplinar, junto a la inserción de la investigación científica en los cuadros tecnoburocráticos de la sociedad, produce irresponsabilidad para todo aquello que es exterior al dominio especializado.

Felizmente, los científicos no son sólo científicos. Tienen una doble, triple vida. Son también personas privadas, son también ciudadanos, son también seres con convicciones metafísicas o religiosas.

Entonces, los científicos sienten los imperativos morales propios de estas otras vidas y estos imperativos morales intervienen en sus actividades científicas. Y es la buena y vieja moral lo que les impide convertirse sea en doctores Mabuse, sea en doctores Stragelove, sea incluso en doctores Mengele, por el nombre del célebre médico de Auschwitz que practicaba tranquilamente sus experimentos en seres humanos juzgados inferiores. La única barrera a la experimentación con seres humanos depende de la moral humanista o religiosa.

No obstante, bajo el efecto de empujes convergentes, la experimentación se efectúa ya en los márgenes de la persona humana, en los embriones, y en los muertos-vivos que son los humanos irremediablemente sumergidos en el coma.

Hay, en suma, una pluralidad de causas en la raíz de la ceguera ética en las ciencias.

Está el principio fundador de la ciencia occidental que rechaza toda ética exterior.

Están los principios motores de la ciencia clásica que son el determinismo y el reduccionismo.

Está la cultura disciplinar que fragmenta el conocimiento y la formación especializada que hace al científico ignorante y después indiferente a la problemática epistemológica, y desde luego, a la problemática ética.

Está la ceguera de la ciencia ante lo que es, lo que hace, en lo que se convierte, en lo que podría o debería convertirse.

No olvidemos aquí la ambivalencia fundamental: esta ciencia productora de ceguera es la misma que es productora de las más admirables elucidaciones sobre el mundo físico y sobre la naturaleza viva.

Los científicos comparten con los otros ciudadanos otra causa de ceguera ética: es la ignorancia de la ecología de la acción; ésta, recordémoslo, enseña que toda acción humana, desde el momento en que se emprende, escapa a su iniciador y entra en un juego de interacciones múltiples que la desvían de su fin y en ocasiones le dan un destino contrario a su intención; esto es verdadero en general para las acciones políticas, esto es verdadero también para las acciones científicas.

Está la ignorancia de la transformación de los fines en medios. Los fines cognitivos de la investigación sobre la estructura del átomo y del gen se han convertido en diez años en los medios de la potencia destructiva y de la manipulación de lo viviente.

Está la inconsciencia del problema del error y la ilusión en política. Oppenheimer, Niels Bohr y otros grandes físicos quisieron, por moralidad, evitar que los Estados Unidos detentaran solos el monopolio del arma atómica e, ignorando la verdadera naturaleza de la URSS, proporcionaron información para que la Unión Soviética pudiera fabricar la bomba[3].

Los compromisos éticos

En adelante existe un conflicto entre el imperativo del conocimiento por el conocimiento, que es el de la ciencia, y múltiples imperativos éticos, muchos de los cuales se hallan en conflicto mutuo. Los comités bioéticos actuales constituyen un lugar para que se expresen estos conflictos. Su misión evidentemente no es encontrar la solución providencial; en primer lugar es explicitarlas y por ello es bueno que reúnan personalidades de opiniones, creencias, orientaciones metafísicas totalmente diferentes. Es saludable que en este dominio se instaure la ética de la discusión propuesta por Habermas. La desgracia es que

[3] Cfr. Pavel Soudoplatov, *Missions spéciales. Mémoires du maître-espion soviétique*, Seuil, 1994.

la ética tropieza con problemas inesperados, que suscitan conflictos imperativos. Estamos condenados en bioética a compromisos provisionales. Hay que hacerse consciente de que es arbitrario decidir que una persona humana existe solamente en el nacimiento o ya en el huevo, o cuando el corazón del feto empieza a latir.

Hacia la reforma

Como ha dicho muy justamente Jacob Bronowski, el concepto de ciencia sobre el que vivimos no es ni absoluto ni eterno; la ciencia evoluciona. De hecho, ha comenzado una transformación de los principios y estructuras del conocimiento científico. Dos revoluciones científicas, que ponen en crisis a la ciencia, están en curso; una, en física, ha roto el determinismo absoluto y está en camino de romper el reduccionismo; la otra está a punto de reagrupar las disciplinas en las ciencias de conjunto que resucitan las grandes nociones de nuestra cultura: el cosmos (cosmología), la naturaleza (ecología), la tierra (ciencia de la tierra); el reduccionismo reina todavía en biología donde la vida es una noción proscrita, la disyunción reina en las ciencias humanas en las que el hombre es dispersado por todas las disciplinas. Precisamos desarrollar lo que se podría llamar una *scienza nuova* que englobe el sentido de Vico[4] en la problemática de la complejidad. En esta evolución, será preciso que el conocimiento científico comporte el autoconocimiento que permita las tomas de conciencia decisivas. Precisa puntos de vista metacientíficos sobre la ciencia, precisa puntos de vista epistemológicos que revelen los postulados metafísicos ocultos en el interior de la actividad científica, precisa preguntarse por su historia, por su desarrollo, por su devenir. Precisa plantearse los problemas éticos suscitados por el desarrollo científico incontrolado.

Todo esto contribuirá a la formación y desarrollo de un pensamiento científico complejo. He formulado estas ideas en otra parte[5] y no insisto aquí. También he indicado más arriba (parte primera, capítulo IV: «La ética de pensamiento») cómo un pensamiento complejo podía operar la comunicación entre conocimiento y ética.

Si es verdad que ha comenzado una gran revolución científica de importancia histórica, ésta tropieza con la rutina, con la autosatisfac-

---

[4] Giambattista Vico, *Ciencia nueva*, Tecnos, 1995.

[5] Cfr. *Science avec conscience*, Seuil, «Points Sciences», 1990. [Trad. esp.: *Ciencia con consciencia*, Anthropos, 1984.]

ción, con la contrarreforma y la contrarrevolución; no se sabe si podrá efectuarse, ni cuándo. De todos modos, vistos los vínculos ciencia-técnica-sociedad, la introducción del control y la regulación éticas en las ciencias supone reformas mentales, educativas, sociales y políticas.

¿Hacia la transformación de la naturaleza humana?

La aventura conquistadora de las ciencias desarrolla cada vez más la influencia humana en las energías naturales y, después del rapto de la energía nuclear por fisión, prepara la fusión nuclear en la corriente del siglo XXI. Ha extendido progresivamente su influencia sobre la organización viviente, se ejercita ya en la biología de síntesis, que producirá vida a partir de lo artificial[6]; la era biotécnica abre la posibilidad de transformaciones sobre y en la naturaleza misma de lo humano.

Después de dominar la materia y comenzar a dominar la vida, la ciencia intenta dominar a su amo humano, y con ello nos plantea problemas antropológicos nuevos y fundamentales, que son al mismo tiempo gigantescos problemas éticos.

¿No nos encaminamos hacia una transformación humana que comportaría la transformación de las relaciones individuo/sociedad/especie en la transformación de cada una de estas tres instancias?

El desciframiento del genoma, la exploración del cerebro, las primeras manipulaciones genéticas, celulares, embrionarias, clónicas y cerebrales constituyen los preludios de una posibilidad de control, de sujetamiento incluso, de la vida humana por la tecnociencia, por/para el beneficio[7], y eventualmente por/para los Estados.

Las procreaciones con esperma anónimo, las gestaciones con madres de alquiler o con incubadoras artificiales, las clonaciones humanas ponen en cuestión la noción de padre, madre, hijo o hija. Son preludios para la puesta en cuestión de la noción de ser humano.

---

[6] Algunos laboratorios piensan en fabricar bacterias o microalgas productoras de hidrógeno (proyecto de Craig Venter, cuyo laboratorio recientemente ha logrado sintetizar un virus artificial), biodetectores de polución, incluso nuevas armas biológicas.

[7] Por ejemplo, los genes patentados, propiedad de grupos capitalistas, como el gen que codifica el alfa-interferón, una importante molécula del sistema inmunitario, que pertenece a la sociedad americana Biogen.

La posibilidad cercana de controlar la progenitura humana por programación genética del sexo, de rasgos anatómicos, de rasgos psicológicos corre el riesgo de arrancar al juego complejo de los determinantes de la procreación natural los rasgos esenciales de un individuo.

En ese sentido, nos dirigimos hacia un eugenismo preventivo. Se empieza por eliminar en el embrión las deficiencias genéticas y después se corre el riesgo de eliminar a los desviantes potenciales, anticipando *in ovo* la liquidación de los desviantes reales que realizaron los regímenes totalitarios (siendo que en un universo totalitario la patología es la del Estado y no la de los ciudadanos disidentes). Más allá, se puede considerar la procreación de OHGM, u organismos humanos genéticamente modificados, que serían normalizados o estandarizados. Los padres de nuevo tipo podrían comprar, en catálogos de firmas como Monsanto, los caracteres deseados para sus hijos. Por otra parte, como decía Jean Dausset en 1989, «la introducción de un gen que modifique al individuo en provecho de un dictador, de un poder o de una ideología en adelante es técnicamente posible»[8].

En paralelo, nuevos modos de intervención bioquímica permitirán, por acción sobre el cerebro, modificar cada vez mejor los humores, sentimientos, deseos y, más ampliamente, el carácter y la personalidad.

Una ética de la normalidad eliminaría las fuentes de la creatividad que van unidas a la desviancia. Como el genio creador a menudo va unido a una carencia psíquica o física, al infortunio, a una desgracia transfigurada, habría riesgo de rarefacción de todo lo que ha sido el fermento de la humanidad, su «sal de la tierra».

Dada la ambivalencia fundamental de la ciencia, los nuevos poderes pueden ser utilizados tanto para el bien humano como para su mal. Así, por ejemplo, los nuevos desarrollos biológicos permitirían regular, *vía* hormonas y genes, los peores aspectos de *homo demens* (introduciendo regulaciones que inhibirían los furores, regularían la agresividad, estimularían el altruismo, favorecerían también la comprensión). Pero, el buen uso de las ciencias, la prohibición de sus usos nefastos, todo ello depende de la consciencia a la vez de los científicos, los políticos, los ciudadanos, que, depende ella misma de los procesos económicos, políticos, sociales, culturales, los cuales dependen en parte de los progresos de la consciencia (cfr. parte quinta, cap. III: «Las vías regeneradoras»).

---

[8] Entrevista en *Le Point*, núm. 876, 3 de julio de 1989.

No sólo son ambivalentes los desarrollos biocientíficos. El desarrollo de las máquinas artificiales hacia la autonomía creciente y la autoorganización, y el desarrollo futuro de las inteligencias artificiales nos hacen considerar la era de las metamáquinas que, asociadas a las micromáquinas de las nanotecnologías, liberarían a los humanos de todos los constreñimientos secundarios y tareas subalternas, permitiéndoles vivir su vida poéticamente, consagrarse a su desarrollo moral y mental y dedicarse a las cuestiones esenciales de su destino. No se puede, no obstante, evitar la hipótesis de que las inteligencias artificiales se emanciparan de sus sojuzgadores y sojuzgaran a su vez.

Estamos en el curso de procesos complejos, aleatorios, antagonistas.

Circulan al mismo tiempo posibilidades de degradación de la humanidad, de destrucción de la humanidad, de mejora de la humanidad. Somos tributarios de la incertidumbre ética, y sin cesar corremos el riesgo de errores e ilusiones. Esta inmensa incertidumbre ética no procede solamente de la incertidumbre del futuro, procede también del hecho de que la ecología de la acción puede desviar el sentido ético de nuestros actos. Procede en fin de una contradicción totalmente nueva entre ética de salvaguarda y ética de mejora de lo humano: ¿es absolutamente ético querer salvaguardar incondicionalmente la naturaleza de homo sapiens, *o no sería ético mejorar esta naturaleza, incluso por medios biotécnicos? Retomaremos este interrogante más adelante (parte quinta, cap. III, pág. 187).*

Conclusiones

Retomemos la fórmula de Wojciechowski: «Ciencia y tecnología han triunfado y fracasado al mismo tiempo.» Han triunfado materialmente. Han fracasado moralmente.

La física nuclear hizo explotar su bomba en el corazón de la ética. La biología instala en ella una máquina infernal.

La ausencia de control, político y ético, de los desarrollos de la tecnociencia revela la tragedia mayor que permite la disyunción entre ciencia, ética y política.

Entre ciencia y política, la ética es residual, marginalizada, impotente. La ética está desarmada entre la ciencia amoral y la política a menudo inmoral. Esta situación trágica es la de la humanidad planetaria.

El problema de la ciencia supera a los científicos. Clemenceau decía que «la guerra es un asunto demasiado serio para ser dejado en ma-

nos de los militares». La ciencia es un asunto demasiado serio para ser dejado únicamente en manos de los científicos. Hay que decir también que la ciencia es una cosa que se ha vuelto demasiado peligrosa como para ser dejada en manos de los hombres de Estado. Dicho de otro modo, la ciencia se ha convertido también en un problema cívico, un problema de ciudadanos. Pero éstos se ven cada vez más sometidos a la ignorancia de un saber que les resulta incomprensible por esotérico. De ahí la necesidad y la dificultad de una «democracia cognitiva».

La introducción de una regulación ética en las ciencias necesita por una parte una nueva consciencia, una reforma de pensamiento en los científicos y en los ciudadanos, por la otra un control ético por la instancia política, lo que supone un control ético de la instancia política. Ahora bien, como veremos en el capítulo siguiente, la disyunción entre ética y política se agrava.

El proyecto de dominar la naturaleza al que Descartes consagraba a la ciencia se convirtió en la vulgata de la civilización occidental hasta el surgimiento del problema de la degradación de la biosfera. El dominio es indominable; de ahí la pertinencia de la fórmula de Michel Serres: en adelante, se trata de dominar el dominio. Semejante dominio se ha vuelto suicida para el aprendiz de dominador.

Capítulo 2

Ética y política

> Llamemos «objetivo ético» al objetivo de «vida buena» con y para el prójimo en instituciones justas.
>
> Paul Ricoeur

No se puede ni disjuntar ni confundir ética y política. Las grandes finalidades éticas necesitan las más de las veces una estrategia, es decir, una política, y la política necesita un mínimo de medios y finalidades éticas, sin por ello reducirse a la ética.

No se puede plantear la relación entre la ética y la política más que en términos complementarios, concurrentes y antagonistas. El antagonismo clásico entre la ética y la política ha podido tomar la figura de una oposición absoluta como la de Antígona y Creonte. Ha resucitado en su radicalidad misma en el corazón del totalitarismo del siglo xx, cuando los jóvenes Scholl, aislados en la Alemania nazi triunfante, se lanzaron a la resistencia, y cuando Solzhenitsin, y después Sájarov, desafiaron al gigantesco poder soviético en nombre de los valores morales escarnecidos. El divorcio reapareció en el siglo xxi; las intervenciones, ocupaciones, represiones destruyen las pocas y magras reglas instituidas para civilizar las guerras: la vuelta de la tortura es el indicador sin equívocos de una regresión bárbara en el corazón de la civilización.

El antagonismo ética/política puede llevar a diversos compromisos en los que la ética intente bien sea adaptarse a la fuerza, bien sea utili-

zarla para sus fines. En este caso, la ética es remitida a la elección, a la apuesta, a la estrategia.

No se puede resignar uno a disolver la ética en la política que entonces deviene puro cinismo, no se puede pensar en una política que fuera únicamente sirvienta de la ética. La complementariedad dialógica entre la ética y la política comporta la dificultad, la incertidumbre y en ocasiones la contradicción. Cuanto más se ejercita la política en las complejidades de una sociedad, más imperiosos son los imperativos éticos de libertades, de derechos; cuanto más se degradan las solidaridades y comunidades, más necesarias son. En este sentido, una política de la complejidad lleva en sí una aporía permanente.

Recordemos que una finalidad ético-política compleja como la que formula la trinidad Libertad-Igualdad-Fraternidad comporta sus propias contradicciones: estos tres términos son a la vez complementarios y antagonistas; la libertad sola destruye la igualdad y corrompe la fraternidad; la igualdad impuesta destruye la libertad sin reevaluar la fraternidad; sólo la fraternidad puede contribuir a la libertad y a la igualdad.

Los principios de la autoética que examinaremos más adelante tienen una validez suprema en política: no exclusión, comprensión, tolerancia, rechazo de la moralina, resistencia a las histerias colectivas y, en fin, magnanimidad, clemencia, perdón.

Las grandes incertidumbres

La incertidumbre ética se impone en el corazón de la política, comenzando por la ecología de la acción, cuyas incidencias políticas hemos examinado[1]. La ecología de la acción, que muestra que toda acción escapa a su autor entrando en un juego complejo de interretroacciones sociales, establece un principio de imprevisibilidad de los resultados de la acción, incluidas las perspectivas evolutivas previsibles. Ahora bien, lo que en adelante caracteriza nuestro siglo es una pérdida de porvenir, y por tanto una incertidumbre profunda respecto de las evoluciones, regresiones, progresiones, transformaciones futuras. Este déficit de porvenir hace a la acción política más profundamente incierta, y ello refuerza la consciencia de las apuestas y las necesidades de estrategia.

He examinado, siempre en el marco de la ecología de la acción, las derivas que experimentan las mentes, arrastradas por el cambio de

[1] Parte primera, capítulo III: «La incertidumbre ética», pág. 45.

las condiciones que habían determinado su elección o decisión, las permutaciones de los medios en fines.

Todavía en el mismo capítulo, he abordado las contradicciones ético-políticas:

— el enfrentamiento de dos imperativos antagonistas, como por ejemplo la necesidad de luchar en dos frentes,

— la obligación de sacrificar lo esencial por lo urgente, lo que conduce a olvidar la urgencia de lo esencial,

— la necesidad de combinar audacia y precaución,

— las contradicciones de la tolerancia: ¿hasta qué punto tolerar lo que corre el riesgo de destruir la tolerancia?

— las contradicciones posibles entre el bien colectivo y el bien individual,

— el conflicto entre la comprensión, que o bien apela al perdón, o bien se opone a la represión, y la necesidad misma del combate político que consiste en vencer al enemigo. Este combate, ¿no necesita en sí mismo el maniqueísmo, es decir la convicción de luchar por el bien contra las fuerzas del mal (respuesta en la parte tercera, cap. IV: «Ética de la comprensión»)?

Igualmente, he observado la contradicción ético-política entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. En realidad, se trata de dos polos antagonistas en el seno de una necesidad de doble rostro: «La ética de la convicción y la ética de la responsabilidad [...] se complementan la una a la otra y juntas constituyen el hombre auténtico»[2]. En efecto, una responsabilidad desprovista de convicción sería puro oportunismo y devendría irresponsable; una convicción sin responsabilidad conduce a la impotencia o a los fracasos que hemos indicado en la ecología de la acción. No se puede saber de antemano en qué medida el principio de responsabilidad degradará la convicción o la convicción degradará la responsabilidad. Es una de las razones que hacen a la política la más difícil de las artes.

Señalemos en fin los riesgos de degradación ética en la política de resistencia. Ésta se puede embarcar en un bucle infernal en el que el terror de Estado represivo suscite el recurso a un terrorismo que golpee a las poblaciones indistintamente. Un maniqueísmo rencoroso se exaspera en cada uno de los enemigos y suscita actos innobles. Cada vez

---

[2] Max Weber, *Le Savant et le politique*, 10/18, 1959, pág. 183. [Trad. esp.: *El político y el científico*, Alianza, 1995.]

ocurre más que las resistencias comportan un componente terrorista. Pero, cuando se convierte en el componente esencial, entonces la degradación moral del opresor se introduce en el alma del resistente."

Realismo y ética

Las más importantes incertidumbres y contradicciones residen en la doble antinomia realismo/ética, realismo/utopía[3], en la que los términos se encabalgan parcialmente uno en otro. Péguy se burló de la moral que no se ensuciaba las manos porque no tenía manos. Efectivamente, una ética de principio que no puede engranarse en la realidad deviene angelismo, pero un realismo político sin principios que acepte todos los hechos consumados deviene cinismo.

Hay antagonismo entre el realismo de las relaciones entre Estados y el principio de los derechos humanos o el del derecho de los pueblos. Los Estados son guiados principalmente por intereses de poder en sus relaciones internacionales y en el mejor de los casos consideran secundaria la salvaguarda de los derechos humanos. Este problema recurrente de los derechos humanos se planteó recientemente en las relaciones entre el Estado francés y China. La ruptura con esta enorme potencia y la aceptación de la situación de hecho son igualmente imposibles: hay que hacer compromisos miserables. En tanto que existan los Estados-nación soberanos absolutos estamos condenados a hacer compromisos. Pero ¿hasta dónde? ¿Se puede esperar más allá una justa sociedad de naciones que forzara a la aplicación universal de los derechos humanos?

El problema no es sólo que el realismo, al adaptarse al estado de hecho, devenga inmoral, ni que el ideal, al no tener en cuenta las condiciones reales, devenga utópico. Es que cada uno de estos términos contiene su propia incertidumbre. La política que cree privilegiar el realismo rechaza por angelical, absurdo, nefasto, el imperativo ético de resistencia. Así, la reivindicación de la verdad, la libertad, la justicia ha sido considerada pura locura no sólo por el poder que encerraba a los disidentes en los asilos psiquiátricos, sino también por muchos observadores «realistas» exteriores. Es cierto que hubo locura cuando Siniavski escribió en *Komsomolskaïa Pravda* una denuncia del estalinismo

[3] Ya indicados en la parte primera, cap. III.

que hizo que lo encarcelaran inmediatamente. Hubo locura en los jóvenes Scholl que fueron decapitados con un hacha. Y sin embargo esta locura absurda e irrealista tuvo un carácter lúcido y necesario. Dio testimonio del imperativo ético irreductible al realismo. Animó a la resistencia y fecundó el porvenir.

Numerosas resistencias, irrealistas en sus inicios, devinieron, gracias al desarrollo de circunstancias favorables a las que contribuyeron, más realistas que todos los realismos.

Ya lo hemos indicado, el «no» al ocupante de Juana de Arco y el de De Gaulle pudieron parecer al principio irrealistas porque ignoraban las condiciones objetivas del momento, pero, con el tiempo, esta ética contribuyó a transformar las condiciones objetivas y se reveló realista para la soberanía nacional. El rechazo de la derrota de De Gaulle era extremadamente irrealista tras el desastre militar de mayo-junio de 1940, cuando muchos se resignaban por realismo a la colaboración, que les parecía un compromiso vital para preservar un mínimo de soberanía. Pero los desarrollos de la guerra entonces improbables a favor de los Aliados hicieron realista el rechazo de De Gaulle e irrealista la aceptación de Pétain.

No obstante, en condiciones diferentes, en las que la ocupación fue ejercida por naciones democráticas, la colaboración alemana con la ocupación aliada fue un compromiso vital que preparó la vuelta a la soberanía. Hay también casos en los que es la resistencia la que busca el compromiso vital: así, el dalai lama, para salvaguardar la existencia cultural del Tíbet, busca un arreglo con las autoridades chinas.

La política encuentra sin cesar el conflicto entre realismo y utopía; ahora bien, éste recupera un doble problema fundamental: el de la incertidumbre del realismo y el de la incertidumbre de la utopía.

La utopía es, en política realista, sinónimo de imposibilidad. Pero hay que distinguir dos utopías: una, de armonía y perfección, es efectivamente irrealizable[4]. La otra comporta posibilidades todavía imposibles, por ejemplo, la desaparición del hambre y la miseria del planeta, la supresión de la guerra entre naciones, el establecimiento de una sociedad-mundo.

---

[4] Cfr. *Pour une utopie réaliste: autour d'Edgar Morin,* Arléa, 1996, págs. 11-16 y 244-257; y Edgar Morin, *Pour entrer dans le XXI siècle,* Seuil, col. «Points», 2004.

El utopismo banal ignora las imposibilidades. El realismo banal ignora las posibilidades. Como hemos visto, el realismo banal ignora que lo real está trabajado por fuerzas subterráneas, en un principio invisibles. Que tienden a transformarlo. Ignora la incertidumbre de lo real.

El utopismo banal ignora las imposibilidades, pero la noción de imposibilidad da problemas. La relación entre lo posible y lo imposible es variable según las condiciones históricas. Por ello, la incertidumbre en reconocer lo posible y lo imposible varía en cada situación concreta. Lo imposible puede devenir posible: el bipedismo habría parecido imposible al cuadrumano siendo que una parte de su progenitura, sin embargo, devino bípeda. El ala le habría parecido imposible al reptil, siendo que una parte de su progenitura devino pájaro. Toda metamorfosis parece imposible antes de que sobrevenga.

El verdadero realismo se funda en la incertidumbre de lo real. El problema es no ser ni realista en el sentido trivial (adaptarse a lo inmediato), ni irrealista en el sentido trivial (sustraerse a los constreñimientos de la realidad), sino ser realista/utopista en el sentido complejo: *comprender la incertidumbre de lo real, saber que en lo real hay algo de posible todavía invisible.*

Ante las contradicciones ético-políticas, la perspectiva ética es bien sea condenar la política, bien sea aceptar un compromiso, bien sea considerar una navegación difícil y aleatoria en la dialógica de los imperativos antagonistas. Hay casos en que es posible la navegación dialógica, como en el antagonismo entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción, a partir del momento en que hay convicción de asumir la responsabilidad y responsabilidad para salvaguardar la propia convicción.

También aquí reaparecen de forma inseparable apuesta, estrategia y conocimiento complejo, que no eliminan la incertidumbre, sino que se instalan en ella.

Crisis

Las crisis agravan todas las incertidumbres de la ecología de la acción, de la apuesta, de la estrategia, y todas las contradicciones éticas. Las crisis corresponden a un aumento de incertidumbre, a desregulaciones que entrañan el rápido aumento de las desviaciones, en breve,

procesos de desorganización que pueden entrañar procesos de reorganización, sea regresivos (menos complejos), sea progresivos (más complejos).

Las crisis favorecen las interrogaciones, estimulan las tomas de conciencia, las búsquedas de soluciones nuevas, y, en este sentido, ayudan a las fuerzas generativas (creativas) y regeneradoras que dormitan en el ser individual así como en el ser social. Pero al mismo tiempo las crisis favorecen las soluciones neuróticas o patológicas, es decir, la designación, la persecución, incluso la inmolación de un cabeza de turco (individuo, grupo, clase, etnia, raza), la búsqueda de soluciones imaginarias o quiméricas. En la ambivalencia de crisis, lo importante, para la ética, es no ceder a la histeria, salvaguardar la tolerancia y la comprensión. En las situaciones de crisis es donde hay a la vez degeneración y regeneración de la ética.

Estamos en un nuevo episodio de la crisis planetaria: el bucle ciclonal en el que se entregeneran y entredesarrollan dos terrores enemigos, el terror terrorista y el terrorismo de Estado, al aumentar e intensificarse, tiende a suscitar la guerra mundializada de civilización entre Occidente y Oriente islámico. La degeneración ética se manifiesta aquí en la extensión y agravación de los maniqueísmos. Todavía no vemos signos de regeneración.

¿Hay esperanza?

Llegamos al problema ético fundamental que plantean nuestras sociedades y que la política, reformadora o revolucionaria, ha querido tratar: ¿se pueden mejorar las relaciones entre humanos, lo que quiere decir a la vez el individuo, la sociedad y sus vínculos?

En primer lugar, tenemos que constatar el fracaso histórico de toda tentativa de mejora humana, sea por predicación moral o religiosa, por educación, por eliminación de los dominantes y explotadores, sustituidos a menudo a peor. No ha habido más que momentos efímeros de concordia, de armonía, con ocasión de liberaciones o de revoluciones nacientes, rápidamente reabsorbidos y disipados.

No existen sólo las relaciones de nación a nación, de pueblo a pueblo, de religión a religión, de ideología a ideología, sino también las de individuo a individuo en el seno de una misma familia, de un mismo pueblo, de un mismo inmueble, de una misma empresa que son alcanzadas por el cáncer de los desconocimientos y animosidades, malevolencias, enemistades. No sólo existen fanatismos, dogmatismos, imprecaciones, furores, hay incomprensión de sí y del prójimo.

El mal ético está en la barbarie de las relaciones humanas en el corazón mismo de la civilización. Mientras sigamos siendo así, seremos bárbaros y volveremos a caer en la barbarie.

¿Cómo civilizar en profundidad? ¿Cómo educar las buenas voluntades? ¿Cómo fraternizar a los humanos? ¿Qué puede la ética? ¿Qué puede la política? ¿Qué podrían una política ética y una ética política?

Si barremos ahora las ilusiones de progreso concebido como ley de la Historia, las promesas de futuro y sobre todo las de un futuro radiante, entonces se plantea la cuestión ética-política clave: ¿cómo salir de la prehistoria de la mente humana?, ¿cómo salir de nuestra barbarie civilizada?

Hoy necesitamos una política que sepa integrar en sí:
— lo desconocido del futuro del mundo,
— la apuesta,
— la estrategia,
— un conocimiento pertinente,
y que tienda a reformar las relaciones entre humanos[5].

En absoluto se trata de llegar a una sociedad de armonía donde todo estaría pacificado. La «buena sociedad» no puede ser sino una sociedad compleja que abarcara la diversidad, no eliminara los antagonismos y las dificultades de vivir, sino que comportara más religación, más comprensión (menos incomprensión), más consciencia, más solidaridad, más responsabilidad... ¿Es posible esto?

También aquí esto es imposible por el presente, pero este imposible es de quienes sí son posibles.

Cómo se plantea este problema en adelante, no sólo a escala de las naciones, sino a escala planetaria, lo examinaremos en la parte quinta, cap. III: «Las vías regeneradoras.»

[5] Observemos que, en esta perspectiva, ya he intentado considerar una reforma en profundidad de la política en *Introduction à une politique de l'homme, Terre-Patrie* y *Politique de civilisation.*

PARTE TERCERA

Auto-ética

CAPÍTULO PRIMERO

El individualismo ético

Las éticas tradicionales son éticas integradas (en la religión, la familia, la ciudad) con imperativos de solidaridad, hospitalidad, honor. Estos imperativos se imponen a cada uno con la fuerza a la vez de la evidencia y de una cuasi posesión.

La ética individualizada o autoética es una emergencia[1], es decir una cualidad que no puede aparecer sino en condiciones históricas y culturales de individualización que comportan la erosión y a menudo la disolución de las éticas tradicionales, es decir la degradación del primado de la costumbre «regla primitiva del deber»[2], el aminoramiento del poder de la religión, la disminución (por lo demás muy desigual) de la presencia íntima en sí del superego cívico.

El individualismo de nuestra civilización, como bien ha visto Alain Ehrenberg[3], «no es tanto [yo diría no «solamente»] una victoria del egoísmo sobre el civismo o de lo privado sobre lo público cuanto el resultado del proceso histórico de la emancipación de las masas que, para lo mejor y para lo peor, pone la responsabilidad de nuestros actos en nosotros mismos...». Es la dinámica de la «pasión de ser uno mismo» que se encuentra con la «responsabilidad de sí», y al mismo tiempo el debilitamiento de los superegos; de ahí la posibilidad de autoética.

---

[1] Cfr. Vocabulario, pág. 231.

[2] Edward Westermarck, *Origine et développement des idées morales*, Payot, 1928.

[3] Cfr. Alain Ehrenberg, *L'Individu incertain*, Hachette, col. «Pluriel», 1999.

Así, la autoética se impone:

— en la pérdida de la certeza absoluta que imponía la instancia transcendente superior,

— en el debilitamiento de la voz interior que dice «bien» o «mal»,

— en la indecibilidad de los fines: a la teleología religiosa en la que la Providencia divina guiaba el curso de la historia le había sucedido la teleología del progreso, devenido providencial. Ya no se sabe cuáles son los fines de la historia humana como tampoco los de la vida y del universo,

— en la consciencia de las contradicciones e incertidumbres éticas, en la consciencia de que ciencia, economía, política, artes tienen finalidades que no son intrínsecamente morales.

La autoética se forma en el nivel de la autonomía individual, más allá de las éticas integradas e integrantes, aún cuando raíces o ramas de estas éticas permanezcan a menudo en la mente individual. En todo caso, las otras dos ramas de la ética, ética cívica o socioética, antropoética o ética del género humano) deben pasar hoy por la autoética: consciencia y decisión personal.

La autonomía individual autonomiza la ética, que pasa por la decisión y la reflexión individuales, lo que Westermarck llama «subjetivismo ético».

La decisión y la reflexión propias de la autoética sólo son posibles si el individuo siente en sí la exigencia moral que, como hemos visto, comporta una fe en sí misma, sin fundamento exterior o superior reconocido.

La autoética, aunque privada de un fundamento exterior, es alimentada por fuentes vivas (psicoafectivas, antropológicas, sociológicas, culturales). El sujeto experimenta en sí la vitalidad del principio altruista de inclusión, siente las llamadas a la solidaridad para con los suyos, a la solidaridad para con su comunidad, a diversas formas de deber. Muchas veces les obedece sin reflexión. Pero, si ha adquirido una cierta autonomía mental, examinará y decidirá.

La autonomía ética es frágil y difícil a partir del momento en que el individuo siente más el desasosiego o la angustia de las incertidumbres éticas que las plenitudes de la responsabilidad.

Capítulo 2

La cultura psíquica

El problema ético central, para cada individuo, es el de su propia barbarie interior. Para superar esta barbarie la autoética constituye una verdadera cultura psíquica, más difícil pero más necesaria que la cultura física.

Tabla autoética

1. *La ética de sí a sí comporta*
   - — autoexamen
   - — autocrítica
   - — honor
   - — tolerancia
   - — práctica de la recursión ética
   - — lucha contra la moralina
   - — resistencia al talión y al sacrificio del prójimo
   - — un hacerse cargo responsable
2. *Una ética de la comprensión*
   - — con la consciencia de la complejidad y las derivas humanas
   - — con la apertura a la magnanimidad y al perdón
3. *Una ética de la cordialidad (con cortesía, civilidad)*
4. *Una ética de la amistad*

La autoética es en primer lugar una ética de sí a sí, que desemboca naturalmente en una ética para el prójimo.

Exige a la vez «trabajar para bien pensar» y «para bien pensarse»: la integración del observador en su observación, la vuelta sobre sí para objetivarse, comprenderse y corregirse constituyen a la vez un principio de pensamiento y una necesidad ética.

El autoexamen (pensarse bien)

Nuestra civilización, que da la primacía al exterior sobre el interior, conduce a confiar principalmente en terceros, psiquiatras o psicoanalistas, la exploración de nuestros problemas interiores y el tratamiento de nuestros males psíquicos. El prójimo es importante para conocernos a nosotros mismos pero no podría dispensarnos del autoexamen, que nos permite integrar la mirada del prójimo en nuestro esfuerzo para comprendernos a nosotros mismos.

El ejercicio permanente de la autoobservación[1] suscita una nueva consciencia de sí que nos permite descentrarnos en relación a nosotros mismos, por tanto reconocer nuestro egocentrismo y tomar la medida de nuestras carencias, nuestras lagunas, nuestras debilidades.

El sujeto, sin poder dejar de ser egocéntrico, debe elaborar un metapunto de vista que le permita objetivarse, considerarse a sí mismo y actuar pacientemente sobre sí mismo: largo trabajo de aprendizaje y enraizamiento de la reflexividad. Para ello, se hace necesario rehabilitar la introspección, despreciada tanto por las psicologías objetivistas cuanto por las psicologías de las profundidades para las que sólo el psicoterapeuta está cualificado para sondear las mentes. Jung pudo decir muy justamente que «la humanidad sufre de una inmensa carencia introspectiva». Paul Diel quiso rehabilitar con toda pertinencia la introspección en las ciencias humanas[2].

El continente menos científicamente explorado sigue siendo la mente humana, y cada mente individual es para sí misma su suprema ignorancia[3].

---

[1] Considero *Autocrítica* como el acto que, realizando el examen reflexivo de todo lo que había creído y pensado hasta entonces, me permitió integrar en mi andadura el ejercicio permanente de la autoobservación.

[2] Paul Diel, *Psychologie de la motivation*, PUF, 1947.

[3] Cfr. *El Método 5*, ed. cit., págs. 118-127.

El trabajo de introspección es extremadamente difícil, pues encuentra innumerables trampas[4] debidas:

— a la complejidad interior de la mente, que comporta la multipersonalidad potencial en cada uno de nosotros[5],

— a sus zonas ciegas y a sus carencias, que nos hacen tan indulgentes para con nuestros errores y tan severos para con los de los otros,

— a los mecanismos de autojustificación,

— a la *self-deception*, es decir la mala buena fe o la buena mala fe,

— a la memoria y al olvido selectivos[6], a la creencia en pseudo recuerdos[7],

— a nuestra tendencia a la autojustificación que le traslada siempre al prójimo el error o la falta[8],

— al odio que ciega, a la sentimentalidad que idealiza (Diel),

— al resentimiento injusto: *quos laeserunt et oderunt*, «se odia aquellos a quienes se ha herido» (Séneca).

La introspección no podría ser insular. Necesita, repitámoslo, ser completada con el examen del prójimo, es decir una extraspección, y le hace falta combinar el examen del prójimo y el propio en un autohetero-examen. Debe confrontarse a la mirada amiga y a la mirada inamistosa. Por ello, la autocrítica no es sustituida por la crítica procedente del prójimo, la invita.

La introspección debe utilizar el logro de las psicologías de los fundadores, de los psicoanalistas, pero debe desconfiar de sus dogmatismos, de sus reduccionismos, de sus unilateralismos. Debe saber que el complejo de Edipo, al convertirse en un lugar común ha causado nue-

---

[4] *Ibíd.*, pág. 119.

[5] *Ibíd.*, pág. 107.

[6] Cfr. la «regla de oro» de Darwin: «Durante numerosos años he observado una regla de oro: cuando encontraba un hecho publicado, una observación o un pensamiento que contradecían mis resultados generales, tomaba nota de ello lo más exactamente posible, pues la experiencia me ha enseñado que tales hechos y pensamientos escapan más fácilmente de nuestra memoria que los que nos son favorables» (en *Autobiografía).*

[7] Cfr. el falso recuerdo de Piaget en *El Método 5*, nota pág. 108.

[8] «En mí también funciona la máquina mental de autojustificarme, pero mi sentimiento latente de culpabilidad, y sobre todo el autoexamen crítico, ponen sus frenos. También yo siento el rencor y el resentimiento, pero el ejercicio autocrítico me ayuda, si no a superarlos, al menos a no dejar que me superen. Tengo sentimientos mezquinos, pero creo que no obedezco a ellos en mis actos. Además, el autoexamen no es solamente mi parapeto: me impide ocultarme a mí mismo demasiado mis negligencias, mis flaquezas, mis inconstancias, mis errores, mis estupideces...» (Edgar Morin, *Mes demons*, Stock, 1994, y Seuil, col. «Points», 1998). [Trad. esp.: *Mis demonios*, Kairós, 1996.]

vos desconocimientos, y que los discursos vulgáticos sobre el inconsciente procuran nuevas inconsciencias.

El autoexamen, practicado permanentemente, puede y debe ser concebido como estado de vigilia sobre sí mismo.

El autoexamen es una exigencia primera de la cultura psíquica; debería ser enseñado desde la primaria, para convertirse en una práctica tan habitual como la cultura física.

Autocrítica

El autoexamen no puede efectuarse sino con una mirada capaz de autocrítica. Arte difícil, la introspección precisa el pleno empleo de la aptitud autocrítica y la autocrítica, arte todavía más difícil, precisa del pleno empleo de la aptitud para el autoexamen.

Se trata de dar energía a una consciencia autocrítica de control, que pueda examinar con la menor discontinuidad posible nuestros comportamientos y pensamientos para reconocer en ellos las trampas del autoengaño *(self-deception)* y la autojustificación. La autocrítica es el mejor auxiliar contra la ilusión egocéntrica y para la apertura al prójimo.

El problema clave de la ética-para-sí es el de la relación con nuestro propio egocentrismo. En cada cual hay un núcleo egocéntrico ineliminable y, por este hecho, en la vida moral hay una parte amoral, necesaria por lo demás para el ejercicio de la moral, sólo sea porque permite la supervivencia: es necesario un callo de indiferencia para no ser descompuesto por el dolor del mundo. No se puede vivir sin estar parcialmente atorado, ciego, petrificado. Pero a lo que la mente debe resistirse, intelectual y éticamente, es a la clausura, a la ceguera, a la petrificación.

La lucha fundamental de la autocrítica es contra la autojustificación. Por todas partes y sin cesar funciona la máquina cerebral de declararse inocente, legitimarse, autoerigirse una estatua. La vida cotidiana y la vida pública están hechas de autojustificaciones que tropiezan unas contra otras como ciegas. Y cuando la violencia se desencadena, los asesinos políticos se autolegitiman siempre como Justos.

¡Qué arrogancia la de calificar de «deshonesto» y de «mala fe» a quien nos contradice, como si estuviéramos en el interior de su con-

ciencia! ¡Qué indignidad designar como mentiroso deliberado a quien afirma una opinión contraria a la propia! Diría incluso que un mínimo de rigor intelectual debería prohibirnos proferir las palabras «buena fe» o «mala fe». Creo incluso que cada vez que denunciamos a los «mentirosos» nos negamos rabiosamente a tomar conciencia de una verdad que nos ofende. Por ello, sólo la autocrítica puede darnos consciencia de nuestras insuficiencias y de nuestra suficiencia. La autocrítica conduce a una modestia, en ocasiones a una humildad, por el reconocimiento de nuestras faltas y nuestras carencias. La autocrítica nos advierte en fin sobre nuestras alergias psíquicas, humores por los cuales nos dejamos sorprender, mil pequeños fallos de cretinismo en cada cual, y sólo puede ser reforzada por la autoburla que, al tiempo, la refuerza.

La autocrítica se convierte así en una cultura psíquica cotidiana más necesaria que la cultura física, una higiene existencial que mantiene una consciencia en vigilancia permanente.

La cultura psíquica

La cultura psíquica es una necesidad permanente de autocorreción contra la *self-deception* y la autojustificación.

Nos recuerda sin cesar que no estamos en el centro del mundo, que no somos jueces de todas las cosas («es un gilipollas», «es un puerco»: estas dos expresiones que expresan la pretensión de soberanía intelectual y moral, deben ser desterradas evidentemente).

La cultura psíquica nos hace ver en el adversario no la «mala fe», sino el producto de esta fuerza de autoconvicción por la que nos engañamos a nostros mismos *(self-deception).*

Nos anima a no ceder a delirios e histerias, y a comprenderlos en el prójimo.

Nos acostumbra a no ceder a la intimidación, a asumir nuestro propio pensamiento (decir lo que se tiene que decir y no lo que hay que decir).

Nos conduce a unir los secretos de la adolescencia (sus aspiraciones profundas) con los secretos de la madurez (la adquisición de la reflexión). Y a luchar contra la imperfección de la edad adulta que es la adulteración.

Nos invita a hacer dialogar nuestras múltiples personalidades que se ignoran entre sí.

Nos adiestra para dialogar con nuestros mitos y nuestras ideas, y no a dejarnos poseer por ellos sin recurso.

Nos recuerda que la interpretación está siempre presente en lo que nos parece objetivo y/o evidente: nos enseña a desconfiar de nuestros ojos[9], a desconfiar de aquello en lo que tenemos confianza, y también a desconfiar de la desconfianza, sabiendo que la confianza es una apuesta necesaria para la buena relación con el prójimo.

En fin, la cultura psíquica comporta tres medios éticos que al mismo tiempo son fines: la práctica de la recursión, la oposición a la moralina, la resistencia a la estructura mental del talión y del sacrificio del prójimo.

La recursión ética

El autoexamen, la autocrítica y la gimnasia psíquica coinciden en la práctica recursiva que consiste en evaluar nuestras evaluaciones, juzgar nuestros juicios, criticar nuestras críticas.

Aún más: una exigencia a la vez intelectual y ética debe invitarnos (no siempre lo logra) a ponernos en bucle en una contestación y sobre todo en una disputa. Siendo que cada cual se autojustifica y condena al otro en la querella, hay que saber que, las más de las veces, el juego recíproco de las críticas, después los reproches, después las invectivas, después en ocasiones los insultos, procede del bucle interretroactivo que constituye la querella misma. En Miami instituyeron cursillos de dominio de la cólera para enseñar a los participantes a detectar sus primeros signos de irritación y a hacer marcha atrás. Se dirigen a los escolares, a los adolescentes, a los padres, a los asalariados, a los policías, a los delincuentes para enseñarles de algún modo a integrar el autoexamen y la autocítica en su mente. De lo cual se deduce que la práctica de la autocrítica debería ser desencadenada y estimulada por una pedagogía.

Es tanto más saludable ponerse en bucle cuanto que la vida cotidiana de cada cual está tejida, según un proceso «histérico»[10] de buena-

---

[9] Cfr. el ejemplo de error de percepción citado en *Pour entrer dans le XXI siècle*, págs. 17-18.

[10] Siempre he considerado la histeria como un fenómeno antropológico global: «Para comprender la histeria hay que asociar los términos antinómicos de simulación y de sinceridad, de juego y de seriedad, de lo imaginario y de lo vivido. La histeria supone una dua-

mala fe, de inconscencia obtusa de las propias agresiones, de hiperconsciencia de las de los demás, de deformaciones incesantes de los propósitos del prójimo.

La recursión ética pone igualmente en bucle comprensión/explicación (es decir, examen objetivo/subjetivo): toda explicación debe ser completada con la comprensión, toda comprensión debe ser completada con la explicación.

La recursión ética, en fin, nos refuerza inmunológicamente contra nuestra tendencia a culpabilizar al prójimo, convertido en chivo expiatorio de nuestras faltas. En el límite, el chivo expiatorio puede ser un desconocido al alcance de la mano. Así, según me han contado, cuando un indio Navajo sabe que su mujer le engaña, le rompe la cara a la primera persona que encuentra. Del mismo modo, ¿no nos ocurre que convertimos al primero que llega en nuestro chivo expiatorio?

Resistencia a la moralina (purificación ética)

Vuelvo a la distinción hecha por Nietzsche entre moral y moralina. La moralina juzga y condena en virtud de criterios exteriores o superficiales de moralidad, la moralina se apropia del Bien y transforma en oposición entre bien y mal lo que en realidad es un conflicto de valores. La moralina sustituye la purificación ética por la polémica y evita el debate por la puesta en el índice de adversarios juzgados indignos de refutación.

La moralina transforma siempre el error del prójimo en fausto moral. En adelante, la autoética nos pide evitar la condena irremediable del prójimo por un fallo o un error de su vida.

Por todas estas razones creo más en la autovigilancia que en la «vigilancia» denunciante.

La indignación de moralina le pone obstáculos al conocimiento y a la comprensión del otro. Sustituye a la elucidación. Clement Rosset[11]

lidad fundamental, una duplicidad estructural en el seno de un mí-uno [...]. La simulación mantiene una relación dialéctica con la autenticidad y la sinceridad. Si se supone que la histeria clínica no es más que el caso extremo de un fenómeno normal, es toda nuestra experiencia vivida, toda nuestra vida afectiva las que podrían ser definidas según las estructuras elementales o embrionarias de la histeria...» *(Le Vif du sujet,* Seuil, 1969).

[11] En *Le Démon de la tautologie,* seguido de *Cinq petites pièces morales,* Minuit, 1977.

dice justamente: «la descalificación por razones de orden moral permite [...] evitar cualquier esfuerzo de inteligencia del objeto descalificado, de suerte que un juicio moral traduce siempre un rechazo a analizar y diría incluso un rechazo a pensar». Al mismo tiempo esta indignación constituye una de las astucias más fuertes del autoengaño.

La paradoja es que en nuestra época de carencia de fundamento ético, hay un exceso de juicios morales, de hecho juicios de moralina: indignación, culpabilización, reprobación, denuncia virtuosa («deshonesto», «mentiroso», «tramposo», «manipulador», «canalla», etc.).

Ética del honor

La ética para sí comporta la ética del honor, que ennoblece el egocentrismo. La autoética del honor es a la vez diferente y análoga a las éticas tradicionales del honor. La analogía está en la naturaleza del honor, que es la salvaguarda de una imagen de sí sin tacha.

En las morales tradicionales, el honor está determinado por las normas y las prohibiciones de la sociedad: así, el general japonés vencido siente imperativamente la necesidad de hacerse el harakiri. En la autoética, la imagen de sí es personal: el honor hay que preservarlo para sí mismo, en función de las normas que personalmente se han adoptado y asumido. El honor es la moral del egocentrismo.

Así, el honor nos pide ser legales, saber ser legal, «saber mantener el buen nombre», conservar «la dignidad», es decir no ensuciarla con bajezas, mezquindades, villanías. Nos pide que no haya disyunción, ni sobre todo contradicción, entre nuestras vidas y nuestras ideas. Nuestro honor nos pide que nos dediquemos a los nuestros (amores, familia, comunidad) y no traicionar nuestras verdades, nuestras amistades, nuestras reglas de vida.

Nos ordena asumir nuestros propios pensamientos, y no los que se dicen por orden o por conformidad.

El honor pide respetar («Honorar») nuestra firma y mantener la palabra. Nos pide ser, en nuestras acciones, dignos de la imagen que queremos tener de nosotros mismos, y el término «dignidad» humana adquiere sentido cuando significa que sabemos obedecer a nuestro honor y respetar el del prójimo.

Lealtad, honestidad son cualidades a la vez para sí (honor) y para el prójimo. La ética para sí, en el sentido en que comporta lealtad, honor, responsabilidad, conduce a la ética para el prójimo.

Ética de la responsabilidad

Como hemos escrito a menudo, no se puede hablar de responsabilidad si la noción de sujeto es ilusoria y si la posibilidad de autonomía de la mente es inconcebible.

La consciencia de responsabilidad es lo propio de un individuo-sujeto dotado de autonomía (dependiente como toda autonomía)[12]. La responsabilidad necesita no obstante ser irrigada por el sentimiento de solidaridad, es decir de pertenencia a una comunidad.

Tenemos que asumir a la vez nuestra responsabilidad de nuestra propia vida (no dejar que fuerzas o mecanismos anónimos tomen a su cargo nuestro destino) y nuestra responsabilidad respecto del prójimo.

Mientras que la solidaridad alimenta nuestra responsabilidad, la ecología de la acción la mina. En efecto, como hemos visto, el sentido de nuestras acciones éticas puede ser desviado, pervertido por las condiciones mismas del medio en el que se realizan. De ahí nuestra situación incierta y compleja en relación con nuestros actos: somos totalmente responsables de nuestras palabras, de nuestros escritos, de nuestras acciones, pero no somos responsables de su interpretación ni de sus consecuencias. Lo que introduce, como hemos visto igualmente[13], la apuesta y la estrategia en el corazón de la responsabilidad.

El individuo es irresponsable si se le considera el juguete de fuerzas anónimas y oscuras (sociológicas, ideológicas, pulsionales) y responsable si se le considera como sujeto dotado de una autonomía relativa. Aquí me veo remitido a una contradicción ética: no puedo escamotear ni la irresponsabilidad de los humanos marcados por sus *imprintings*, sujetos al error, arrastrados por los torbellinos históricos, ni la responsabilidad de sus actos malos. Encontramos la aporía con la que tropezaron los filósofos: no se puede refutar el principio de que en nuestros actos todo está determinado, ni se puede tampoco refutar el principio de que actuamos libremente.

De las virtudes

A diferencia de Aristóteles, la ética no podría concentrarse en el ejercicio de las virtudes. Pero tampoco podría desdeñarlas.

---

[12] Cfr. Vocabulario, pág. 229.
[13] *Cfr.* pág. 65.

Aquí no se puede tratar de hacer la lista de las virtudes a cultivar. Al contrario, podemos formular los caracteres de un ser humano complejo, que reuniera las virtudes de las diferentes edades: conservaría las curiosidades e interrogaciones infantiles, las aspiraciones juveniles de fraternidad y autorrealización (más libertad y más comunidad), la carga de responsabilidad del adulto, el discernimiento de la madurez, la experiencia de la vejez. Lo que significa decir que por virtud y humanidad entendemos lo mismo, un poco a la manera de André Comte-Sponville para quien las virtudes morales son aquellas que hacen que un ser humano se haga más humano. Montaigne decía, recuerda Comte-Sponville: «No hay nada tan bello y tan legítimo como hacer bien al hombre y debidamente»[14].

Conclusión: la resistencia a la barbarie interior

La ética para sí puede ser definida, lo hemos dicho de entrada, como resistencia a nuestra propia barbarie interior. Ninguna civilización ha podido reducir la barbarie interior de los humanos. La civilización occidental ha descuidado el interior para volcarse al exterior. Rasgos de barbarie particularmente ligados al individualismo (egocentrismo, autojustificación, etc.) se desarrollaron y consolidaron en el interior de nuestro psiquismo. Ahora bien, es en la crisis actual de civilización en la que ha surgido la llamada, no sólo a la ética, sino también a aquello que de forma equívoca se llama espiritualidad, en la que se recurre a recetas procedentes de Oriente, como el yoga, el zen, así como a psicoterapias diversas para remediar el malestar interior. Es cierto que la autoética testimonia la necesidad de un «suplemento de alma». También testimonia la necesidad de un suplemento de consciencia (que suscitaría y a la que suscitarían el autoexamen, la autocrítica), por tanto la consciencia de la complejidad humana.

En este sentido, la cultura psíquica es a la vez una exigencia antropológica y una exigencia histórica de nuestro tiempo. La cultura psíquica nos enseña a vivir en la incertidumbre y nos ayuda a soportar la inquietud. Nos enseña a soportar el horror y nos ayuda a afrontar la crueldad del mundo, sin enmascararla o edulcorarla. No nos salva de la angustia, pero nos enseña a vivir con ella y a suscitar sus antídotos que son el amor a vivir y el vivir de amor.

[14] André Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Espasa-Calpe, 1998.

Propia de una civilización de la autonomía individual, suscitada por la aptitud reflexiva para el autoexamen y por la aptitud autocrítica, la autoética necesita sin cesar volver a las fuentes del principio altruista incluido en la subjetividad humana, y del principio de solidaridad que implica una comunidad. La autoética necesita regenerarse permanentemente en el bucle que la produce y que ella coproduce. Solidaridad, responsabilidad, autoética: los tres términos resultan hoy casi inseparables.

Capítulo 3

Ética de religación

¿Pero por qué no somos todos hermanos con los hermanos?

Dostoievski

El ser humano percibe al prójimo como un yo a la vez diferente a él y semejante a él. El otro comparte así una identidad común con ese yo al tiempo que conserva su desemejanza. Cuando aparece como semejante más que como desemejante, lleva en sí una potencialidad fraternal. Cuando aparece como desemejante más que como semejante, lleva en sí una potencialidad hostil. De ahí los ritos de encuentro con el prójimo, apretones de mano, saludos, fórmulas de educación, practicados para atraer su benevolencia o desarmar su hostilidad.

Cuando la alteridad puede más que la similitud, el otro aparece sobre todo como extraño, extraño a nuestra identidad individual, incluso a nuestra identidad étnica o nacional. En ocasiones puede parecer afectado por una «extrañeza inquietante» que disipa en nosotros el sentimiento de identidad común.

Cuando la mente está cegada por la cólera, el odio o el desprecio, se exaspera la diferencia y el prójimo es excluido de la identidad humana. Se transforma en perro, cerdo o, peor aún, desecho y excremento.

Por el contrario, la simpatía, la amistad, el afecto, el amor intensifican el sentimiento de identidad común.

Como hemos indicado, el sujeto humano lleva en sí un doble «dispositivo lógico», egocéntrico uno, altruista el otro; el rechazo del pró-

jimo fuera de la identidad común produce el cierre egocéntrico y es producido por éste, la inclusión del prójimo en un nosotros a la vez produce la apertura altruista y es producida por ésta.

La ética altruista es una ética de religación que pide mantener la apertura al prójimo, salvaguardar el sentimiento de identidad común, fortalecer y tonificar la comprensión del prójimo.

El imperativo de religación

El diablo *(diabolus)* es el separador. El diablo está necesariamente en cada uno de nosotros puesto que somos individuos separados unos de otros. Pero somos religables. La disyunción, o separación sin religación, permite el mal; el bien es religación en la separación.

El exceso de separación se verifica cuando ya no hay religación.

El exceso de separación es perverso en la ciencia, pues la hace incapaz de religar los conocimientos. Para conocer, hay que separar y unir a la vez. El exceso de separación es perverso entre humanos cuando no es compensado por la comunidad y la solidaridad, la amistad y el amor.

Nuestra civilización separa más que religa. Tenemos escasez de religación, y ésta se ha convertido en una necesidad vital; no es solamente complementaria al individualismo, es también la respuesta a las inquietudes, incertidumbres y angustias de la vida individual. Porque debemos asumir la incertidumbre y la inquietud, porque existen muchas fuentes de angustia, necesitamos fuerzas que nos sostengan y nos religuen. Necesitamos religación porque estamos en una aventura desconocida. Debemos asumir el hecho de estar en ella sin saber por qué. Las fuentes de angustia existentes hacen que tengamos necesidad de amistad, amor y fraternidad, que son los antídotos para la angustia.

La religación es un imperativo ético primordial, que manda a los otros imperativos relativos al prójimo, a la comunidad, a la sociedad, a la humanidad.

La exclusión de la exclusión: el «reconocimiento»

La ética para el prójimo nos pide pues en primer lugar no rechazar al prójimo fuera de la humanidad.

Como decía Robert Antelme, que fue deportado por los nazis, los verdugos mismos forman parte de esta humanidad de la que nos quieren excluir. El axioma de Robert Antelme: «No suprimir a nadie de la humanidad», es un principio ético primero[1]. Este principio nos pide no sólo no tratar al otro como objeto, no manipularlo como instrumento, sino no despreciarlo ni degradarlo como subhumano.

La palabra «moro», la palabra «negro», la palabra «judío» degradan la identidad del prójimo en un término insultante y deberían causar horror.

La ética para el prójimo se opone a todas las puestas en cuarentena por un grupo, a todas las puestas en un índice[2], a todos los anatemas, a la excomunión que excluye al desviante de la comunidad, y, en fin, al desprecio que excluye al prójimo de la especie humana.

La ofensa, el desprecio, el odio excluyen: excluir la exclusión requiere aversión hacia la ofensa, odio al odio, desprecio al desprecio[3].

La ética para el prójimo debe comprender la necesidad fundamental de cada ser humano de ser reconocido, en el sentido hegeliano del

---

[1] Robert Antelme, *La especie humana,* Arena Libros, 2001.

[2] Así, nunca he admitido las puestas en el índice de intelectuales, escritores, artistas que se han sucedido, todas semejantes en su antagonismo, bajo la Ocupación, en la Liberación, durante el estalinismo.

De igual modo, la prohibición de interpretar a Wagner tras la declaración de guerra de 1939 en Francia, así como la misma prohibición en Israel, no sólo me parecen absurdas sino que llevan un germen repugnante. Por ello, para no permitir que la música se contamine con otra cosa que no sea ella misma, asistí al concierto ofrecido por la Orquesta filarmónica de Berlín, dirigida por Furtwängler en Lyon, en 1942 o 1943, que los resistentes habían decido boicotear.

[3] *Nota introspectiva:* ¿De dónde procede mi horror hacia la exclusión? ¿Del sentimiento de ser excluido de los otros niños porque, en mi clase, era el único de mi especie que era huérfano de madre, y no me daba vergüenza? ¿Por tener sobre mí una amenaza potencial de exclusión por ser judío de nacimiento? ¿Por la influencia inaudita que tuvo en mi mente adolescente el autor de *Humillados y ofendidos?* Y, también en mi mente de adolescente, ¿por la aflicción que sentí al conocer la opresión que sufrían los amerindios, los esclavos, los proletarios? Sentí muy pronto la humillación de quienes fueron víctimas de ella.

Bajo la ocupación, nunca dije la palabra «boche», y me asombraba que mi responsable del Partido, miembro del comité central, pudiera emplear este término con naturalidad. En otra ocasión me dijo: «Los judíos no son como nosotros», y esto me hizo sentir una violencia extrema.

Nunca he pedido que se prohibiera una palabra, una idea, una música. Tampoco he realizado nunca ese gesto primero de exclusión que es no darle la mano a quien te la ofrece.

término, es decir reconocido como sujeto humano por otro sujeto humano. Hegel formuló esta necesidad ética del reconocimiento mutuo entre dos consciencias. «La consciencia de sí solamente alcanza su satisfacción en otra consciencia de sí.»

El respeto al prójimo: la cortesía

Los saludos «buenos días», «buenas tardes», apretones de mano, abrazos, besos, así como las fórmulas de educación tienen una virtud de civilización justamente llamada civilidad. Como hemos indicado, tienden a desactivar la hostilidad potencial del prójimo, a suscitar su benevolencia por la demostración de nuestra consideración. Manifiestan nuestro respeto y nuestro interés hacia su persona. Tejen una red de cordialidad.

La cortesía es la cara individual de la civilidad, que es la cara social de aquélla.

Por ello, cortesía y civilidad no pueden ser considerados como dispositivos anodinos, son los signos de reconocimiento del prójimo como persona.

Los estragos de la incivilidad, propios de las grandes aglomeraciones (ignorancia del prójimo, no respeto a su prioridad, ausencia de asistencia al desconocido en dificultades), son progresiones de barbarie interior. La civilidad era practicada casi instintivamente cuando el *imprinting* cultural de la comunidad estaba enraizado en las mentes individuales; en adelante depende de la autoética.

La ética de tolerancia

La intolerancia es como un equivalente psíquico del mecanismo inmunológico de inaceptación del no sí; constituye un rechazo de lo que no es conforme a nuestras ideas y creencias.

La ética de la tolerancia se opone a la purificación ética.

Existe una primera tolerancia, la que expresó Voltaire, que respeta el derecho del prójimo a expresarse, incluso de una manera que nos parezca innoble. Esto no es tolerar lo innoble en sí mismo, es evitar que impongamos nuestra propia concepción de lo innoble para prohibir una palabra; así, para el ortodoxo, toda herejía es innoble; para el integrista, el libre pensamiento es innoble; para el estaliniano, la crítica de la URSS era una calumnia innoble.

La segunda tolerancia es inseparable de la opción democrática. Como lo propio de la democracia es nutrirse de opiniones diversas y antagonistas, el principio democrático ordena a cada cual a respetar la expresión de ideas opuestas a las propias.

La tercera tolerancia obedece a la concepción de Niels Bohr para quien lo contrario de una idea profunda es otra idea profunda; dicho de otro modo, en la idea antagonista a la nuestra hay una verdad incluida, y es esta verdad lo que hay que tolerar.

Proust, en *Jean Santeuil*, muestra cómo la idea enemiga comporta a la vez su error, su maleficio, y «su parte de verdad que se ha vuelto loca». Dice: «Judíos, comprendemos el antisemitismo, partidarios de Dreyfus, comprendemos al jurado que condenó a Zola; en cambio, nuestro espíritu se alegra cuando leemos una carta del señor Boutroux diciendo que el antisemitismo es abominable.» La parte de verdad está en la singularidad del destino judío, el hecho de que muchos judíos estén en los negocios, en el comercio, que muchos intelectuales de origen judío hayan sido revolucionarios; pero esta parte de verdad se vuelve loca en el antisemitismo que hace a los judíos responsables del capitalismo y/o del bolchevismo.

La tolerancia, al negarse a la intimidación, a la prohibición, al anatema, da la primacía al argumento, al razonamiento, a la demostración.

La tolerancia es tanto más fácil para el indiferente y el cínico, cuanto es difícil para aquel que posee una convicción. La tolerancia comporta sufrimiento, el sufrimiento de tolerar la expresión de ideas indignantes sin indignarse.

La ética de libertad

Si la libertad se reconoce por la posibilidad de elección —posibilidad mental de examinar y formular las elecciones, posibilidad exterior de ejercer una elección— la ética de libertad para el prójimo se resumiría con las palabras de Von Foerster: «Actúa de suerte que el prójimo pueda aumentar el número posible de elecciones.»

La ética de fidelidad a la amistad

La amistad no es solamente una relación afectiva de vinculación, de complicidad; la amistad verdadera fraterniza y establece un vínculo ético cuasi sagrado entre amigos.

La amistad parte de afinidades subjetivas o llega a afinidades subjetivas que, como en el amor, son transpolíticas, transclasistas, transétnicas y transraciales. El carácter sagrado de la verdadera amistad le da la primacía sobre los intereses, las relaciones y la ideología. La cualidad de la persona importa más que la cualidad de sus ideas u opiniones. Como dice Lichtenberg: «Regla de oro: no juzgar a los hombres por sus opiniones, sino por lo que sus opiniones hacen de ellos.»

La amistad no es la camaradería. Viví en el seno del gran Partido el calor de los camaradas que, sin embargo, no era amistad, pues, en cuanto se produce la condena por el Aparato, se le da la espalda al amigo, y peor, se le denuncia como enemigo. El camarada puede convertirse en un falso hermano. El amigo es un hermano de elección. La ética de fraternidad juega de manera intensiva y concreta en la amistad.

El deber de amistad puede estar en situación antagonista con otros deberes sagrados; encuentra entonces las contradicciones éticas indicadas más arriba[4]. La elección desgarradora puede llamar al sacrificio de la amistad, nunca a la traición al amigo.

La ética del amor

El amor es la experiencia fundamental que religa a los seres humanos.

El amor nos expansiona religándonos.

Si el amor lleva al paroxismo la aptitud integradora del principio altruista de inclusión, también corre el riesgo de ser captado por el principio egocéntrico de exclusión, que se apropia del ser amado de manera exclusiva, y lo encierra en una posesividad celosa.

El amor verdadero considera al ser amado como igual y libre; como dice Tagore, «excluye la tiranía así como la jerarquía».

Hay pues mucho mal-amor, no solamente en las sociedades en las que persiste la sumisión de las mujeres a la autoridad masculina, sino también en nuestra civilización individualizada en la que los dos egocentrismos pueden desgarrar el amor y entredesgarrarse.

Nuestro mundo sufre de insuficiencia de amor. Pero sufre también de mal-amor (amor posesivo), cegueras de amor (incluidas, lo hemos

[4] Parte primera, cap. III: «La incertidumbre ética», pág. 45.

dicho ya, la religión de amor y la ideología de la fraternidad), perversiones de amor (fijadas en fetiches, objetos, colecciones de sellos, enanos de jardín), envilecimientos de amor que degeneran en odio, ilusiones de amor y amor por las ilusiones[5]... ¿Cómo hacer comprender que el amor debe consagrarse a lo mortal frágil, vulnerable, efímero, condenado al sufrimiento y a la muerte?[6].

No se puede resolverlo todo con o por el amor: el amor contiene sus parásitos íntimos que lo ciegan, su frenesí autodestructivo, sus desencadenamientos rabiosos. En lo más intenso de cualquier pasión, incluida la pasión de amor, hay que mantener la vigilia de la razón. Pero no hay razón pura, y la razón debe estar también animada por la pasión. En lo más frío de la razón, necesitamos pasión, es decir amor[7].

[5] Parte primera, cap. II: «La vuelta a las fuentes cósmicas», pág. 35.

[6] Cfr. *El Método 2*, ed. cit., págs. 505 y ss., sobre fraternidad y amor.

[7] Edgar Morin, *Amour, poésie, sagesse*, Seuil, 1997, y col. «Points», 1999. [Trad. esp.: *Amor, poesía, sabiduría*, Seix Barral, 2001.]

Capítulo 4

Ética de la comprensión

El problema es comprender lo que es comprender.

Heinz von Foerster

Menospreciar es renunciar a comprender.

Marcel Aymé

Se le pide a Confucio una palabra que sirviera de hilo conductor para toda una vida: «¿Qué dirías de la comprensión mutua?»

La crueldades de los tiranos les vienen de una vida interior que es común a todos.

Pierre Guyotat

Reconocer la incomprensión

La incomprensión reina en las relaciones entre humanos. Sirve en el corazón de las familias, en el corazón del trabajo y de la vida profesional, en las relaciones entre individuos, pueblos, religiones. Es cotidiana, omnipresente, planetaria, trae al mundo malentendidos, desencadena menosprecios y odios, suscita las violencias y acompaña siempre a las guerras.

A menudo, en el origen de los fanatismos, los dogmatismos, las imprecaciones, los furores, hay incomprensión de sí y del prójimo.

La incomprensión escolta las lenguas, los usos, los ritos, las creencias diferentes. Las diferencias entre códigos de honor según las culturas y los individuos suscitan trágicas incomprensiones. Por doquier, el etnocentrismo impide la comprensión de las otras culturas. Con la aparición y el desarrollo de las naciones modernas, nacionalismos y chauvinismos han exasperado las incomprensiones xenófobas, particularmente en tiempos de guerra. Las religiones no pueden comprenderse entre sí; además, las grandes religiones monoteístas, propietarias cada cual de la Verdad revelada, han desencadenado odios mutuos y furores contra no creyentes y heréticos. La multiplicación de las comunicaciones, las traducciones, los conocimientos, al disminuir ciertos malentendidos, no han absorbido las incomprensiones. Los desarrollos del individualismo no pudieron superar verdaderamente las incomprensiones étnicas o religiosas, a pesar de la multiplicación de los encuentros y del cosmopolitismo creciente; el egocentrismo estimuló las incomprensiones de individuo a individuo, en el seno de una misma ciudad, en una misma familia, entre hijos, padres, hermanos y hermanas, según los procesos psíquicos indicados en el capítulo precedente.

La comunicación no aporta *ipso facto* la comprensión humana. El conocimiento objetivo tampoco. Pues, como veremos, la comprensión necesita siempre una disposición subjetiva.

Féerie pour une autre fois, de Louis-Ferdinand Céline, es un testimonio excepcional de autojustificación frenética, de incapacidad de autoexaminarse y autocriticarse, de razonamiento paranoico.

Le Cercle de la croix, de Iain Pears[1], muestra, a través de cuatro relatos diferentes de los mismos acontecimientos y de un mismo asesinato, que la incompatibilidad entre los relatos no sólo se debe al disimulo o a la mentira, sino a las ideas preconcebidas, a las racionalizaciones, a la autojustificación, a la creencia religiosa.

Los obstáculos a la comprensión son también transubjetivos y supersubjetivos: el talión, la venganza son estructuras enraizadas de forma indeleble en la mente humana.

El reino de la incomprensión suscita los malentendidos, las falsas percepciones del prójimo, los errores para con el prójimo, con las consecuencias de hostilidad, de menosprecio, de odio. Un poco por todas partes, en el nivel de la vida cotidiana, hay, en la estela de la incomprensión, miles de asesinatos psíquicos, diluvios de bajezas, villanías, calumnias.

[1] Iain Pears, *An Instance of the Fingerpost*, Londres, Jonathan Capra, 1977.

Es cierto que el desarrollo del individualismo ha ampliado la posibilidad de examen personal, de reflexión personal, de decisión personal, y que ha multiplicado las relaciones afectivas de amistad y de amor entre personas. Pero también la autojustificación y la *self-deception* han tomado las más de las veces el control de la relación con el prójimo. Cada cual tiende a darse la razón, muchos siempre se dan la razón. La incomprensión produce círculos viciosos contagiosos: la incomprensión para con el prójimo suscita la incomprensión de ese prójimo respecto de sí mismo.

Es cierto que algunos iluminados por su cultura, emocionados por sus lecturas, comienzan a comprender los hábitos y costumbres extranjeras: en lugar de considerarlas bárbaras y repulsivas, comprenden que toda cultura tiene sus usos y sus ritos. La comprensión del extranjero y del extraño ha progresado, al menos en el área del individualismo occidental; pero la comprensión del cercano puede que haya sufrido una regresión.

Hace sólo dos generaciones el individuo debía obedecer a las normas de la costumbre, así como a las conminaciones de la autoridad familiar; el hijo obedecía al padre[2], el vínculo matrimonial era sagrado. La distensión de estos lazos, así como la desacralización de la autoridad del padre, el primado de la voluntad de autonomía, han dado libertades, pero también incomprensiones. Es cierto que la pareja y la familia son refugios del amor, pero la pareja experimenta rápidos marchitamientos de amor que conducen a la incomprensión recíproca, y la familia es un caldo de cultivo a la vez de las comprensiones y las incomprensiones mutuas.

La insuficiencia de amor hace incapaz de reconocer las cualidades del otro y el exceso de amor hace celosamente incapaz de reconocer la autonomía del otro. Se dan pasajes de la comprensión a la incomprensión y viceversa: tan pronto nos comprendemos con medias palabras, tan pronto se es como dos especies ajenas.

Las separaciones, en lugar de efectuarse en la comprensión de la evolución de la pareja, se hacen a menudo en las peores incomprensiones.

---

[2] Así, cuando el padre de mi padre le prohibió a su hijo que estudiara medicina, éste sufrió, pero comprendió que la decisión de su padre procedía de un imperativo económico. Cuando mi padre me impidió que partiera a Grecia embarcándome como grumete en el *Théophile-Gautier* cuando tenía dieciséis años, conservé mi rencor durante mucho tiempo aún sabiendo que su negación estaba dictada por el amor de un padre que temía por su hijo único, y durante mucho tiempo mantuve mi rencor.

La incomprensión produce la voluntad de hacer daño, la cual produce la incomprensión. Las incomprensiones se desencadenan en periodos de guerra civil, guerra religiosa, guerra entre naciones. El miedo es fuente de odio, que es fuente de incomprensión, que es fuente de miedo, formando círculos viciosos que se autoamplifican. Un verdadero delirio de ceguera que culpabiliza y diaboliza al enemigo sacude a poblaciones enteras.

Finalmente, nuestro cosmos humano está sembrado de enormes agujeros negros de incomprensión donde nacen indiferencias, indignaciones, hastíos, odios, menosprecios.

Por todas partes se ha expandido el cáncer de la incomprensión cotidiana, con sus asesinatos psíquicos («que reviente»), sus reducciones del prójimo a lo inmundo («qué mierda», «el cerdo», «el canalla»). El mundo de los intelectuales, que debería ser el más comprensivo, es el que más gangrenado está, por hipertrofia del ego, necesidad de consagración, de gloria. Las incomprensiones entre filósofos son particularmente asombrosas. Seguimos estando en la era de las incomprensiones mutuas y generalizadas.

Reconocer la comprensión

Entonces, ¿cómo comprender, comprenderse a sí mismo, comprender a los demás?

¿Cómo aprender a comprender?

Debemos conjugar tres andaduras para engendrar la comprensión humana: la comprensión objetiva, la comprensión subjetiva, la comprensión compleja.

La comprensión objetiva (de *cum-prehendere*, aprender juntos) comporta la explicación *(ex-plicare*, salir de lo implícito, desplegar). La explicación adquiere, reúne y articula datos e informaciones objetivos concernientes a una persona, un comportamiento, una situación, etc. Proporciona las causas y determinaciones necesarias para una comprensión objetiva que integra estos datos en una aprehensión global.

La comprensión subjetiva es fruto de una comprensión de sujeto a sujeto, que permite, por *mimesis* (proyección-identificación), comprender lo que el prójimo vive, sus sentimientos, motivaciones interiores, sus sufrimientos y sus desgracias. Son sobre todo el sufrimiento y

la desgracia del prójimo lo que nos lleva al reconocimiento de su ser subjetivo y despierta en nosotros la percepción de nuestra comunidad humana.

La comprensión del prójimo integra la comprensión objetiva, pero comporta una componente subjetiva indispensable. La explicación deshumaniza objetivando: necesita de su complementaria, la comprensión subjetiva. Ésta pide mantener una dialógica objetivo-subjetivo, pues la comprensión no debe ser ciega ni estar deshumanizada. La simpatía y el amor facilitan la comprensión intelectual, pero necesitan de la comprensión intelectual.

La comprensión compleja engloba explicación, comprensión objetiva y comprensión subjetiva. La comprensión compleja es multidimensional; no reduce al prójimo a uno sólo de sus rasgos, uno sólo de sus actos, tiende a aprehender conjuntamente las diversas dimensiones o diversos aspectos de su persona. Tiende a insertarlos en sus contextos y, por ello, busca a la vez concebir las fuentes psíquicas e individuales de los actos y las ideas del prójimo, sus fuentes culturales y sociales, sus condiciones históricas eventualmente perturbadas y perturbantes. Apunta a captar sus caracteres singulares y sus caracteres globales.

Existe una comunidad subyacente entre los tres modos de comprensión. El prefijo *com-* de «complejidad» y «comprensión» indica su vínculo: com-prender, captar conjuntamente, abarcar; la explicación abarca objetivamente, la comprensión subjetiva abarca subjetivamente, la comprensión compleja abarca subjetiva y objetivamente.

Se puede pasar de la comprensión objetiva a la comprensión subjetiva: cuando, por ejemplo, se ha estudiado las causas y motivaciones que han conducido a un adolescente a la delincuencia, se puede sentir la comprensión subjetiva. Por su parte, la comprensión subjetiva conduce, en ciertas condiciones, a la comprensión compleja del ser humano. Ocurre así cuando vemos una película, una obra de teatro, cuando leemos una novela. Cuando estamos en el cine, la situación semihipnótica que nos aliena relativamente al proyectarnos psíquicamente en los personajes de la película es al mismo tiempo una situación que nos despierta a la comprensión del prójimo. Somos capaces de comprender y amar al vagabundo Charlot, a quien desdeñamos cuando nos lo cruzamos por la calle. Comprendemos que el padrino del film de Coppola no es solamente un jefe de la mafia, sino un padre, animado por sentimientos afectuosos hacia los suyos. Sentimos compasión hacia los prisioneros mientras que, fuera de la sala, no vemos en ellos más que a criminales justamente castigados. La literatura, la novela nos permi-

ten comprender a Jean Valjean y a Raskolnikov porque son descritos en el contexto de sus existencias, con su subjetividad, con sus sentimientos[3]. Es esta comprensión, tan viva en la vida imaginaria, lo que nos falta en la vida en vigilia, en la que nos convertimos en sonámbulos egocéntricos. Nos falta en el mundo de la información mediática donde, como imagina Alain de Botton, los titulares de los periódicos dirían de Otelo: «Un emigrante loco de celos mata a la hija de un senador», de Edipo Rey: «Monarca implicado en un escabroso asunto de incesto», de Madame Bovary: «Una mujer adúltera, compradora compulsiva, toma arsénico tras endeudarse fuertemente»[4]. La comprensión compleja no es, desgraciadamente, sino efímera y limitada.

La comprensión de la complejidad humana

La comprensión compleja del ser humano se niega a reducir al prójimo a un solo rasgo y lo considera en su multidimensionalidad.

Es una falta intelectual reducir un todo complejo a uno sólo de sus componentes y esta falta es peor en ética que en ciencia. La reducción hace incapaz de comprender al prójimo. La reducción es bien definida por las palabras ya citadas de Hegel sobre el asesino[5]. Reducir a mentiroso a quien no sabe que se miente a sí mismo es hacer de él un culpable. Encerrar para siempre en la culpabilidad a quien ha cometido un error de juicio político en una época de perturbaciones revela una incomprensión desgraciadamente banal. La incomprensión produce un enorme consumo de culpables. Las querellas ideológicas y políticas se transforman en odio y desprecio hacia el prójimo, por reducción e identificación de una persona a sus ideas juzgadas como nocivas.

Lo importante no es reducir un humano a su ideología ni a las convicciones que culturalmente han sido impresas en él. Así, no se puede reducir Aristóteles o Platón, ni tantos seres sensibles por otra parte, a su aceptación de la esclavitud como cosa natural. Pero no se puede olvidarlo y se comprende entonces que, en las mentalidades buenas, hay tachas ciegas de inhumanidad e incomprensión.

---

[3] Lo que vale para los reyes criminales de Shakespeare, para el Borís Godunov de Pushkin y los gansters del cine —junto a su crueldad y ferocidad también hay amor y en ocasiones amistad— vale también para Stalin, Beria, Hitler, Himmler. Les emocionaba la música y la ópera, querían a los niños, a los compañeros, a los perros, a los gatos. Pero sólo percibimos sus rostros crueles y sus actos inhumanos.

[4] Alain de Botton, *Art et compréhension*, Lausana, Fundación Charles-Veillon, 2004.

[5] Cfr. pág. 61.

La comprensión del ser humano se funda, implícitamente o no, en una antropología compleja[6]. Reconoce la doble naturaleza *homo sapiens/demens*. Asume las consecuencias éticas de la concepción de MacLean del cerebro triúnico, que comporta en sí el paleocéfalo (herencia reptileana), fuente de la agresividad, del celo, de las pulsiones primarias; el mesocéfalo (herencia de los antiguos mamíferos) en el que se enlazan el desarrollo de la afectividad y el de la memoria a largo plazo; el cortex, que aumenta en los mamíferos hasta envolver a las demás estructuras y formar los dos hemisferios cerebrales. El neocortex alcanza en el hombre un desarrollo extraordinario. Ahora bien, no existe jerarquía, sino más bien permutaciones rotativas entre las tres instancias cerebrales, es decir razón/afectividad/pulsión. Según los momentos y los individuos, se da dominación de una instancia sobre las otras, lo que indica no sólo la fragilidad de la racionalidad, sino también que la noción de responsabilidad plena y lúcida no tendría sentido sino para un ser controlado permanentemente por su inteligencia racional.

Además, todo individuo lleva potencialmente en sí una multipersonalidad[7]: el desdoblamiento de personalidad, en su carácter patológico extremo, no hace sino revelar un fenómeno normal según el cual nuestra personalidad cristaliza de formas diferentes no sólo en función de los roles sociales que tenemos, sino según la cólera, el odio, la ternura, el amor que nos hacen mutar verdaderamente de una personalidad a otra, modificando las relaciones entre razón, afectividad y pulsión.

La comprensión de los contextos

La comprensión humana comporta no sólo la comprensión de la complejidad del ser humano, sino también la comprensión de las condiciones en que se conforman las mentalidades y se ejercen las acciones.

Los contextos culturales deben ser reconocidos para comprender los pensamientos y los actos de los individuos naturales de diferentes culturas, de las que lo sagrado, el tabú, lo lícito, el honor nos resultan

---

[6] Edgar Morin, *Le Paradigme perdu*, Seuil, col. «Points Essais», 1973, pág. 61. [Trad. esp.: *El paradigma perdido*, Kairós, 1993]; y *El Método 5*, ed. cit., págs. 321 y ss.

[7] Que desarrollé ampliamente en *Le Vif du sujet* (Seuil, 1969, págs. 139-224) y que aquí resumo siguiendo una nota de *Le Paradigme perdu* (Seuil, col. «Points Essais», pág. 223).

ajenos y extranjeros. De ahí la necesidad de comprender que el honor del prójimo pueda obedecer a un código diferente del nuestro, de considerarlo por tanto según sus criterios, no los nuestros.

Acontecimientos, accidentes pueden actualizar ciertas personalidades potenciales que llevamos en nosotros; así, la Revolución ha hecho surgir el genio político o militar en jóvenes consagrados a una carrera mediocre en tiempos normales; la guerra hace aparecer héroes y verdugos; la dictadura totalitaria transforma seres insulsos en monstruos. El ejercicio incontrolado del poder puede liberar al genio de la maldad, lo que ocurrió con Hitler y Stalin. También, las posibilidades de genio o de demencia, de crueldad o de bondad, de santidad o de monstruosidad, virtuales en todo ser, pueden desplegarse en circunstancias excepcionales. A la inversa, estas virtualidades jamás saldrán a la luz en la vida llamada normal: en nuestra época, César hubiera sido *commendatore*, Alejandro habría escrito una vida de Aristóteles para una colección de bolsillo, Robespierre habría sido ayudante del alcalde Arras, Bonaparte habría sido capitán de gendarmería.

Las situaciones son determinantes: virtualidades odiosas o criminales pueden actualizarse en circunstancias de guerra (que encontramos microscópicamente en las guerras conyugales)[8]. Los actos terroristas se deben a individuos alucinados en un recipiente aislado que viven ilusoriamente una ideología de guerra en tiempos de paz. Pero cuando se rompe el recipiente, muchos vuelven a ser pacíficos.

De igual modo, debemos contextualizar a los individuos en las formidables corrientes que les sacuden en periodos de perturbación, en el seno de fuerzas colosales que los envuelven y enredan como la araña a su presa, y que les hacen derivar insensiblemente a las antípodas de su meta inicial (he citado a los pacifistas que se hicieron colaboradores de la guerra hitleriana, a los comunistas que se hicieron estalinianos implacables). Vinculo la deriva a la posesión por las fuerzas vampíricas de la ideología y del poder así como al autoengaño del que he hablado. He tenido amigos inteligentes y escépticos que, al hacerse comunistas, se dejaron convencer progresivamente por estupideces y acabaron por asumir monstruosidades; así fue como el sutil, delicado y lúcido C. se transformó en un cretino fratricida. He visto bonachones hacerse despiadados en el seno del aparato estaliniano, y después volver a ser bonachones cuando se salieron. Todos estos cegados, a la vez por sí mismos y por las mentiras políticas, me parecen al mismo tiempo irres-

[8] Cfr. Irène Pennachioni, *De la guerre conjugale*, Mazarine, 1986.

ponsables y responsables, y no pueden depender ni de una condena simplista, ni de un perdón ingenuo.

Comprender la incomprensión

· La ética de la comprensión nos pide en primer lugar comprender la incomprensión. Tenemos que ver que las fuentes de la incomprensión son múltiples y a menudo infelizmente convergentes.

El metapunto de vista

En el nivel de las ideas, un conocimiento común de los mismos hechos o datos no basta para la comprensión mutua. Los paradigmas[9] que determinan los modos de pensamiento, las visiones del mundo *(mindscapes,* según la expresión de Magoroh Maruyama), son incapaces de comprenderse unos a otros. Las concepciones del mundo se excluyen entre sí, y evidentemente las unas no ven más que errores e ilusiones en las otras. Hay paradigmas que elucidan parcialmente pero ciegan globalmente, como el paradigma cognitivo que ha dominado el conocimiento occidental. Ordena disjuntar o reducir para conocer, y, de este modo, prohíbe concebir un conocimiento que religue lo local con lo global, el elemento con el sistema del que forma parte. El principio de reducción que reduce un todo complejo a uno de sus componentes, que aísla del contexto, produce incomprensión de todo lo que es global y fundamental. El principio de disyunción se alía con el principio de reducción para impedir concebir vínculos y solidaridades entre los elementos de una realidad compleja y produce igualmente la invisibilidad de lo global y lo fundamental. Así, hay principios de conocimiento que ciegan, y sólo los metapuntos de vista, lo volvemos a decir, permiten captar este problema.

Como ya hemos indicado, el principio de reducción es inhumano cuando se aplica al humano. Pide que quien ha cometido un crimen sea criminal permanentemente, criminal por esencia, monstruoso en todo. Impide comprender que ningún criminal es íntegramente criminal, y que también él tiene una personalidad múltiple.

Lo propio del pensamiento complejo es comportar intrínsecamente un metapunto de vista sobre las estructuras del conocimiento. Per-

[9] Cfr. Vocabulario, pág. 232.

mite así comprender el paradigma de disyunción/reducción, que reina mayoritariamente en nuestros modos de conocimiento no sólo ordinarios sino también científicos, y finalmente comprender los determinantes paradigmáticos de la incomprensión.

El error

En primer lugar tenemos que saber que el error en las comunicaciones humanas es fuente permanente de incomprensiones.

El error es un problema central y permanente para la comprensión de una palabras, un mensaje, una idea, una persona. La fuente del error y la fuente del conocimiento son las mismas. Todo conocimiento es interpretación (traducción, reconstrucción), de ahí un riesgo de error en toda percepción, toda opinión, toda concepción, toda teoría, toda ideología, es decir un riesgo de incomprensión[10].

La indiferencia

Otro obstáculo para la comprensión es la indiferencia. Un verdadero callo mental nos hace indiferentes al sufrimiento o a la desgracia del prójimo. Este callo desaparece en el cine, en el teatro, en la lectura de la novela, pues la empatía nos sacude, nos arrastra, y sufrimos las humillaciones y las infelicidades que se experimentan. Pero, ya lo hemos dicho, esta comprensión cesa en cuanto terminan el espectáculo o la lectura.

En nuestro espíritu rechazamos las desgracias cercanas así como las desgracias lejanas. Danièle Sallenave ha indicado cómo los bravos israelíes cordiales y amables reprimen totalmente en su consciencia la suerte de los palestinos, y esta represión les hace insensibles a las humillaciones y sufrimientos del prójimo[11]. La comprensión no viene por sí misma con la experiencia anterior del mal experimentado por desprecios y humillaciones: «En el oprimido de ayer el opresor de mañana», decía demasiado justamente Victor Hugo.

El ocupante, el colonizador tiende a ignorar pura y simplemente los sufrimientos de los ocupados, colonizados, humillados. Sin ser ni

[10] Cfr. «El error de subestimar el error», en *Science avec conscience,* Seuil, col. «Points Sciences», 1990, págs. 130-144; y *El Método 3,* ed. cit., págs. 226-227.

[11] Danièle Sallenave, *Viaje a la Palestina ocupada,* Círculo de Lectores, 2003.

ocupantes ni colonizadores, estamos en la indiferencia que congela toda comprensión de las miserias materiales y morales que nos rodean.

La incomprensión entre cultura y cultura

· He examinado en otra parte[12] los determinismos culturales que toman forma y fuerza de *imprinting*[13] (impronta matricial que confiere estructura y conformidad a los pensamientos, a las ideas) y de normalización (eliminando lo no conforme)[14]. Quien obedece al *imprinting* y a la norma está convencido con toda certeza de las verdades que han sido engramadas en él y, en consecuencia, del carácter engañoso o diabólico de las verdades surgidas de otros *imprintings*. Es esto lo que produce la incomprensión entre cultura y cultura. La incomprensión hacia el prójimo puede proceder de la incomprensibilidad entre cultura y cultura.

La posesión por los dioses, los mitos, las ideas

Aunque emanen de la creencia de una colectividad, los dioses devienen entidades terroríficas que regentan a sus fieles y obtienen de ellos los actos más horribles o los más sublimes. Hemos entrado en una época en la que de nuevo los dioses tienen sed, en la que se revigorizan exigiendo sangre y sacrificio. Quien está convencido de obedecer a la voluntad divina masacrando al infiel, como el integrista terrorista musulmán o el integrista terrorista judío de Hebrón, evidentemente es inconsciente del carácter monstruoso de su concepción o del carácter criminal de sus actos. No es evidentemente esta monstruosidad lo que hay que comprender, es lo que la suscita.

Además, ya he dicho[15] que las ideas no son sólo útiles intelectuales, son entidades posesivas. Como para un dios, somos servidores de la idea que nos sirven. Como para un dios, podemos vivir, matar y morir por una idea.

Las ideas nos manipulan más de lo que nosotros las manipulamos. La posesión por una idea hace que no comprendamos a quienes están

[12] *El Método 4*, Madrid, Cátedra.
[13] Cfr. Vocabulario, pág. 231.
[14] *El Método 4*, ed. cit., págs. 27-63
[15] *Ibíd.*, págs. 123 y ss.

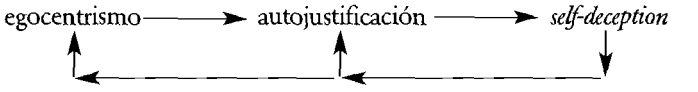
poseídos por otras ideas distintas a las nuestras y de quienes no están poseídos por nuestras ideas.

Así, todas las formas y las fuerzas de posesión, invisibles para quienes las suscitan y obedecen, producen sin cesar la incomprensión de los otros dioses, de los otros mitos, de las otras ideas.

El egocentrismo y el autocentrismo

Hemos indicado lo bastante (parte tercera, cap. II: «La cultura psíquica») todas las fuentes psíquicas de ceguera, surgidas del egocentrismo, que producen la incomprensión hacia el prójimo. El proceso mental tan frecuente como es la *self-deception,* o autoengaño, puede conducir a la ceguera sobre el mal que se comete y la autojustificación en la que se considera como justas represalias el asesinato del prójimo.

Universalmente, todo lo que se afirma de manera autocéntrica (poniéndose en el centro del mundo) se resiste a la comprensión de la alteridad: la etnia, la nación, la religión, el gang, el individuo. Estos obstáculos a la comprensión son subjetivos: el bucle



produce y fortifica la incomprensión.

La abstracción

Hay también una incomprensión que depende de la abstracción, la cual ignora la comprensión subjetiva. Explicar solamente no basta para comprender. La racionalidad sola, la objetividad sola y la cuantificación sola ignoran la comprensión subjetiva y eliminan de su conocimiento la humanidad de lo humano. El conocimiento económico por cálculo, el conocimiento estadístico por muestra tienden a ignorar todo lo que depende de las aspiraciones, sentimientos y preocupaciones, y propagan una incomprensión específica de lo vivido.

La ceguera

Tantas fuentes de ceguera por tanto: la ceguera de sí mismo y del prójimo, fenómeno general cotidiano, la ceguera que procede de la impronta cultural en las mentalidades, la ceguera que resulta de una convicción fanática, política o religiosa, de una posesión por dioses, mitos, ideas, la ceguera que procede de la reducción y la disyunción, la ceguera de la indiferencia, la ceguera del odio o del desprecio, la ceguera que procede de los torbellinos históricos que arrastran a las mentalidades, la ceguera antropológica que procede de la demencia humana, la ceguera que procede de un exceso de racionalización o de abstracción, que ignoran la comprensión subjetiva. La ceguera por desconocimiento de la complejidad...

El miedo a comprender

El miedo a comprender forma parte de la incomprensión.

Comprender. Esta palabra hace saltar inmediatamente a quienes tienen miedo a comprender por miedo a excusar. Por lo que sería preciso no querer comprender nada, como si la comprensión comportara un vicio horrible, el de conducir a la debilidad, a la claudicación. Este argumento oscurantista reina todavía en nuestra *intelligentsia* por otra parte refinada. Quienes se niegan a comprender rechazan la comprensión porque impediría la condena.

Comprender no es justificar. La comprensión no excusa ni acusa. La comprensión favorece el juicio intelectual, pero no impide la condena moral. La comprensión no conduce a la imposibilidad de juzgar, sino a la necesidad de complejizar nuestro juicio.

Comprender es comprender cómo y por qué se odia y desprecia. Comprender a quien mata no significa tolerar el asesinato que comete. Así, Rushdie comprende por qué quiere matarlo el fanático pero lo hará todo para impedírselo. Comprender al fanático que es incapaz de comprendernos es comprender las raíces, las formas y las manifestaciones del fanatismo humano. Comprender el antiislamismo nos introduce en profundas raíces de la cultura europea así como en los miedos y angustias que suscita la crisis del mundo contemporáneo. Comprender al antisemita, eso no es atenuar el mal que ha hecho y puede hacer, eso nos introduce en el problema de las tan profundas raíces que hay

en la cultura europea, en la inteligibilidad de los problemas tan profundos del chivo expiatorio y de la víctima expiatoria, en sus múltiples formas, ramificadas, cambiantes, nuevas. Esto es más importante que atribuirle al antisemita, por el bien conocido efecto espejo, la ignominia que el antisemita le atribuye al judío.

Comprender no es reconocer la inocencia, ni abstenerse de juzgar, ni abstenerse de actuar, es reconocer que los autores de crímenes o infamias son también seres humanos. Nunca olvidemos el mensaje de Robert Antelme: las SS quieren apartarnos de la especie humana, no lo lograrán, pero nosotros no podemos (no debemos) apartarlos de la especie humana.

Terrible trabajo el de la comprensión. Paradojas y contradicciones

El trabajo de la comprensión tiene algo de terrible, porque quien comprende entra en una disimetría total con aquel que no puede o no quiere comprender, y en particular con el fanático que no comprende nada, y que evidentemente no comprende que le comprendan.

La comprensión compleja comporta una dificultad temible. En efecto, el pensamiento complejo evita disolver la responsabilidad en un determinismo que disuelve toda autonomía del sujeto, y condenar pura y simplemente al sujeto juzgado responsable y consciente de todos sus actos. Evita pues el reduccionismo sociológico así como el moralismo implacable. Pero, al tener en cuenta los *imprintings*, las bifurcaciones, los engranajes, las derivas que conducen al crimen o a la infamia, afronta sin cesar la paradoja de la irresponsabilidad-responsabilidad humana.

Cuando los hombres son poseídos por las ideas, verdaderamente poseídos como tantas veces he visto en los comunistas, persuadidos de obrar por la emancipación de la humanidad de modo que contribuían a su esclavización, y capaces al mismo tiempo de los peores crímenes al servicio de su convicción, ¿cómo no ver a la vez su irresponsabilidad y su responsabilidad?

Existe una verdadera aporía en la que desemboca toda comprensión: la de la irresponsabilidad y responsabilidad del prójimo. No se puede evitar esta contradicción. Sólo se puede intentar superarla (y superar significa conservar lo que se supera) en la magnanimidad y el perdón (cfr. capítulo siguiente).

Por otra parte, existe un antagonismo inevitable entre la batalla (política, militar) que intenta vencer a un enemigo y la comprensión.

¿Hay que pensar que la batalla es inevitablemente maniquea? De hecho, el maniqueísmo sólo caracteriza a las capas más bajas de la acción combatiente, allí donde se degrada en fanatismo obtuso: si bien aporta la energía del odio contra el enemigo, también aporta la ceguera o la miopía sobre lo que verdaderamente está en juego en el combate, y desnaturaliza el sentido mismo de una acción con finalidad ética. Se puede comprender al adversario al tiempo que se le combate. Afirmo que hay que sustituir la eficacia ciega del maniqueísmo por la lucidez de la apuesta y la eficacia de la estrategia. Y sobre todo sostengo que siempre hay que salvar la comprensión, pues sólo ella hace de nosotros seres a la vez lúcidos y éticos. La ética tiene como misión resistir al carácter despiadado que adquiere la política librada a sí misma. No expulso el conflicto, incluso pongo en un lugar regio el conflicto de las ideas. No me prohíbo juzgar. Pero salvo la comprensión.

Existe, en fin, el conflicto entre la ética de la comprensión y la ética de la responsabilidad. La responsabilidad puede llevarnos a asumir combates mortales para proteger vidas, defender nuestra comunidad, mantener el derecho. Pero, repitámoslo, la lucha a muerte no podría entrañar la reducción del enemigo a un ser abyecto, a un animal dañino. Nunca debemos dejar de comprenderlo, es decir situarlo, contextualizarlo, continuar reconociéndolo como ser humano.

Los mandamientos de la comprensión

La comprensión rechaza el rechazo, excluye la exclusión. Encerrar en la noción de traidor a aquel que depende de una inteligibilidad más rica impide reconocer el error, el descarrío, el delirio ideológico, las derivas.

Nos pide comprendernos a nosotros mismos, reconocer nuestras insuficiencias, nuestras carencias, sustituir la consciencia suficiente por la consciencia de nuestras insuficiencias.

Nos pide, en el conflicto de ideas, argumentar, refutar, en lugar de excomulgar y anatemizar.

Nos pide superar el odio y el desprecio.

Nos pide resistir al talión, a la venganza, al castigo, que tan profundamente escritos están en nuestras mentes.

Nos pide resistir a la barbarie interior y a la barbarie exterior, en particular en los periodos de histeria colectiva.

Todavía no hemos empezado a reconocer la importancia mortal de la incomprensión y la importancia vital de la comprensión. La incom-

prensión está presente en la fuente de todos los males humanos. La comprensión está presente en aquello que hay de mejor en el hombre.

La tragedia humana no es sólo la de la muerte, es también la que procede de la incomprensión.

Nuestra barbarie no se reduce a la incomprensión, pero siempre comporta incomprensión. La incomprensión mantiene la barbarie de las relaciones humanas en el seno de la civilización. En tanto que sigamos igual, seremos bárbaros y recaeremos en la barbarie.

La comprensión que rechaza la barbarie se alimenta de la asociación de la racionalidad y la afectividad, es decir del conocimiento objetivo y del conocimiento subjetivo. La comprensión necesita un conocimiento complejo. Para luchar contra las raíces de las incomprensiones se precisa un pensamiento complejo. De ahí, también aquí, la importancia del «trabajar por bien pensar».

Introducir la comprensión en profundidad en nuestras mentalidades sería civilizar en profundidad. Todos los intentos de mejora de las relaciones humanas han fracasado —salvo en las comunidades efímeras, en momentos de fraternización— porque no ha habido enraizamiento de las facultades humanas de comprensión.

Todas las potencialidades de comprensión se encuentran en cada cual, pero están subdesarrolladas.

Comprender es comprender las motivaciones interiores, es situar en el contexto y en lo complejo. Comprender no es explicarlo todo. El conocimiento complejo reconoce siempre un residuo inexplicable. Comprender no es comprenderlo todo, es también reconocer que existe lo incomprensible.

Sería preciso poder enseñar la comprensión desde la escuela primaria y proseguir, a través de la secundaria, hasta la universidad. Desde esa óptica propuse, en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*[16], que, en toda universidad, se consagre una cátedra a la comprensión humana. Integraría en ella las aportaciones de las diversas ciencias humanas, sacaría las lecciones de comprensión de la literatura, de la poesía, del cine. Desarrollaría en cada cual la consciencia de los *imprintings*, pues sólo esta consciencia permite intentar liberarse de ellos. Engendraría la consciencia de las derivas que permitiría a cada cual y a todos resistir a la corriente y escapar de ella. Aportaría la consciencia de

[16] Seuil, 2000.

los paradigmas que permitiría alzarse a un metapunto de vista. Mostraría que esta consciencia necesita autoexamen y autocrítica, aportaría por tanto la consciencia de la necesidad a la vez mental y moral de la autocrítica y favorecería la autoética en cada uno y en todos.

En fin, religaría la ética de la comprensión a la ética de la era planetaria; la salida de la edad de hierro planetaria exige la comprensión entre personas, entre culturas, entre naciones. La comprensión lleva en sí una potencialidad de fraternización que nos invita a reconocernos como hijos de la *Tierra-Patria.*

CAPÍTULO 5

Magnanimidad y perdón

Perdonemos, pero no olvidemos.
NELSON MANDELA

Amnistía, no amnesia.
ADAM MICHNIK

Del talión al perdón[1]

La idea arcaica de justicia se expresa con el talión. Ojo por ojo, diente por diente, asesinato por asesinato. El talión es a la vez venganza y castigo. Cuando una justicia de Estado sustituye a la justicia tribal del talión, el castigo previsto por la ley, decidido por un juez, de hecho

[1] Nota introspectiva: ¿Qué culpabilidad pesaba sobre mí: la que siente el niño en la muerte de su madre y que yo he sentido en la muerte de la mía, sobrevenida cuando tenía nueve años? ¿Alimentada por la angustia que se produjo por un nacimiento con una asfixia de muerte, estrangulado por el cordón umbilical? De todos modos, en la primera adolescencia, hacia los quince años, conocí tres revelaciones fulgurantes que me anunciaron la posibilidad de redención. Vi en «La Bellevilloise» *El camino de la vida,* película soviética, que como digo en *Autocrítica,* me conmovió la redención del joven Mustafá, que fue hermano de Kolka a cuya madre había matado. Leí *Resurrección* de Tolstói y después *Crimen y castigo* de Dostoievski, dos relatos de regeneración, de renacimiento, de metamorfosis. Todo ello permaneció, fermentó en mí, y me despertó a lo que sigue.

ha institucionalizado la venganza, castigando el mal cometido con el mal que es el encarcelamiento o la muerte.

La idea arcaica de la justicia por el talión/venganza está profundamente anclada en nuestras mentes, y sentimos su exigencia cuando leemos *El Conde de Montecristo,* o cuando vemos una del oeste. La siento como cualquier otro, pero siento también la inanidad de la venganza y sé que el mal cometido es irreparable: justamente por ello es preciso hacerlo todo no sólo para impedir la injusticia y el mal, sino también para intentar impedir el contagio del mal en nosotros. «Que el hombre se vea libre de la venganza» (Nietzsche). La resistencia al talión necesita una ética de la comprensión y una ética de la magnanimidad.

En el siglo XVII, Hobbes superaba la idea de venganza para fundar el castigo en el pavor que debe suscitar: «El fin del castigo no es la venganza, sino el terror» *(Leviatán* II, 28). Y más tarde, bajo el reinado ilustrado del gran duque de Toscana, Beccaria justificó el encarcelamiento, ya no por el castigo, sino por la protección de la población.

Una primera verdadera conquista de civilización es detener el ciclo de la venganza y renunciar al talión. La venganza arrastra a la venganza en un círculo vicioso permanente. Las enemistades jamás se apaciguan con la enemistad. Se apaciguan con el tiempo, con la reconciliación, con la clemencia, con la mansedumbre, con el perdón.

Por encima del castigo y de la venganza, la magnanimidad, la mansedumbre, la clemencia son las precursoras del perdón. La clemencia: en 403 a.C., los demócratas de Atenas, poniendo fin a la dictadura instaurada por los Treinta, rompieron con la práctica en vigor en las otras ciudades griegas; renunciaron a la venganza y proclamaron la amnistía.

El clásico ejemplo de la clemencia de Augusto hacia Cneius Cornelius Cinna, el ejemplo literario de la clemencia de Don Carlos, que se convertiría en Carlos V, para con Hernani, el ejemplo reciente del papa Juan Pablo II para con el asesino que atentó contra su vida indican que la clemencia puede determinar la transformación moral de aquel que se beneficia de ella.

El perdón

Aunque en todas las civilizaciones existen la falta, el sacrilegio, la vergüenza de sí mismo, la culpabilidad, y aunque en muchas se recomiende practicar clemencia y magnanimidad, el perdón en tanto que

tal surge de la religión de Moisés como acto divino anual que absuelve al pueblo elegido de sus pecados. Este perdón es humanizado y transformado a la vez por el totalmente humano (aunque al mismo tiempo sea totalmente divino por decisión conciliar) Jesús, y el perdón pudo luego emanciparse de la religión.

El perdón de Jesús se funda en un doble argumento. El primero es enunciado a los hombres que lapidan a la mujer adúltera: «El que esté libre de pecado que tire la primera piedra.» Le pide al lapidador que vuelva sobre sí mismo y, tomando conciencia de que él mismo sería condenable por otros pecados, renuncie al castigo. Sustrayéndola del suplicio, Jesús le ofrece el perdón a la mujer adúltera.

El segundo argumento se funda en la comprensión de la ceguera humana: el «No saben lo que hacen» de Jesús en la cruz justifica el «Perdónalos, Padre mío» que dirige a su Dios. El «No saben lo que hacen» recupera una idea de los filósofos griegos para quienes el malo es un ignorante, un imbécil, que vuelve a ser recuperada por la constatación de Karl Marx en el comienzo de *La ideología alemana:* «Los hombres no saben lo que son ni lo que hacen.»

El «No saben lo que hacen» de Marx es una constatación de antroposociólogo. Es la expresión del conocimiento de los engranajes, de las posesiones que hacen que el ser humano esté determinado, manipulado, poseído. Es éste el conocimiento que subyace en el mensaje, superior en justicia, del perdón en la cruz. Mientras que el «No saben lo que hacen» de Jesús en la cruz legitima el perdón, esta misma consciencia no suscita ninguna consecuencia moral en Marx. Un amigo me recuerda una frase mía, cuya proveniencia ha olvidado (también yo), en la que dije que la pequeña prostituta Sonia de *Crimen y castigo,* que perdona a Raskolnikov, está millones de años luz por delante de Marx.

Perdonar es un acto límite, muy difícil, que no es solamente la renuncia al castigo; comporta una disimetría esencial: en lugar del mal por el mal, devuelve el bien por el mal. Es un acto individual, mientras que la clemencia a menudo es un acto político. Es un acto de caridad en el sentido original del término *caritas,* acto de bondad y generosidad.

El perdón supone a la vez la comprensión y el rechazo de la venganza Victor Hugo dice: «Intento comprender a fin de perdonar.» El perdón se basa en una comprensión. Comprender a un ser humano significa no reducir su persona a la fechoría o al crimen que ha cometido y saber que tiene posibilidades de redención.

La apuesta por el perdón

Llego a este punto capital: el perdón es una apuesta ética; es una apuesta sobre la regeneración de quien ha faltado o fallado; es una apuesta sobre la posibilidad de transformación y de conversión al bien de aquel que ha cometido el mal. Pues el ser humano, repitámoslo, no es inmutable: puede evolucionar hacia lo mejor o hacia lo peor. El doctor Tomkiewick evoca a «un niño que lo tenía todo en su entorno para convertirse en un canalla pero que, a los seis años, tuvo un instructor formidable que lo sacó del atolladero». Tenemos innumerables ejemplos de transformaciones interiores de «niños perdidos».

Algunos, adolescentes o adultos, han sacado justamente de sus experiencias en el límite de la delincuencia o del crimen su madurez y su redención. Las memorias de Hans-Joachim Klein[2], ex terrorista de la banda de Baader, nos muestran la andadura de una toma de conciencia del horror hacia lo que durante mucho tiempo creyó que eran actos revolucionarios para la salvación de la humanidad.

Jean-Marie Lustiger llegó a proponer la beatificación de Jacques Fesch, asesino de un policía, arrepentido en prisión y guillotinado en 1957: «El asesino que fue, el criminal arrepentido se convirtió en un santo.» Reacción indignada del responsable de un sindicato de policía, y sin duda de muchos otros. Existe una frontera entre quienes encierran al criminal en su crimen, haya hecho lo que haya hecho antes y sobre todo sea lo que sea en lo que se haya convertido después, y los que se ponen de parte de la evolución piensan que todo criminal puede transformarse por el arrepentimiento, creen en la redención por este arrepentimiento mismo. Tengo la experiencia de lo que hablo. Me hice amigo de un encarcelado condenado por el asesinato de su mujer. Este hombre en la cárcel se dedicó a los codetenidos, educando a los analfabetos, enseñando su saber, empujando a hacer exámenes escolares o universitarios, creando un centro cultural, ayudando de todas las maneras a los otros a salir de aquello antes incluso de volver a encontrarse con el mundo libre donde al exrecluso le es difícil reinsertarse. La prueba, los remordimientos lo habían transformado, o mejor le habían permitido desarrollar las mejores potencialidades de su ser. Hay quie-

[2] Hans-Joachim Klein, *La Mort mercenaire*, Seuil, 1980.

nes comprenden que un «criminal pueda convertirse en un santo», y aquellos para los que sólo puede haber castigo. ¿Se puede encerrar al criminal en su crimen, haya hecho lo que haya hecho antes y, sobre todo, sea lo que sea en lo que después se haya convertido? ¿No se puede más bien hacer la apuesta de que un criminal pueda ser transformado por una toma de conciencia y el arrepentimiento? ¿No sabemos que los seres que han cometido las peores fechorías han podido transformarse con el tiempo?

También sabemos el papel importante de una presencia benéfica que va a permitir la redención. Éste fue el caso del «instructor formidable» como el de tantos y tantas para quienes la comprensión y el perdón fueron salvadores.

¿Hay que subordinar el perdón al arrepentimiento? El arrepentimiento le abre la vía al perdón, pero creo también que el perdón puede abrir la vía al arrepentimiento, y que ofrece también una posibilidad de transformación. Hay ejemplos literarios muy hermosos. Raskolnikov es llevado al arrepentimiento por la pequeña prostituta Sonia *(Crimen y castigo).* En *Los Miserables,* monseñor Myriel, a quien Jean Valjean le ha robado los candelabros, hace un puro acto de perdón. Es una apuesta ética incierta; no estaba dicho que Jean Valjean fuera a transformarse después de este acto generoso. Es cierto que nuestros actos éticos pueden volverse contra nosotros, el perdón incluido es el riesgo de toda iniciativa humana en el seno dialógico de la ecología de la acción. Siguiendo con Hugo, en *Noventa y tres,* un pobre campesino salva al marqués de Lantenac, jefe chúan, que después hace fusilar a tres mujeres. El campesino lamenta entonces su buena acción con esta frase maravillosa: «¿Una buena acción puede pues ser una mala acción?»

Se conoce el argumento: que los señores asesinos comiencen, que se han arrepentido de antemano. Pero la magnanimidad o el perdón pueden suscitar el arrepentimiento. Condicionar el perdón al arrepentimiento es perder el sentido profundo del perdón que es una apuesta sobre lo humano. El perdón verdadero como el de la hija de Aldo Moro, que fue a ver a la cárcel al asesino de su padre, es anterior al arrepentimiento; es un acto capaz de desencadenar el arrepentimiento o al menos la toma de conciencia del horror por el crimen. Y son las víctimas o sus allegados quienes pueden suscitar el arrepentimiento.

El perdón es un acto de confianza. Las relaciones humanas sólo son posibles en una dialógica de confianza y desconfianza que comporta la desconfianza en la desconfianza. Es cierto que se puede burlar

la confianza. Pero la confianza misma puede vencer a la desconfianza. La confianza es incierta pero necesaria. Esa es la razón de que el perdón, acto de confianza en la naturaleza humana, sea una apuesta.

El perdón político

La concesión del perdón, en política, no puede reducirse al cálculo, aunque lo comporta. Así, Nelson Mandela se fijó como meta no disociar África del Sur, sino integrar a los Negros en ella, y, tras su victoria política, integrar en ella a los blancos. Comprendió que el castigo o la venganza hubieran conducido al desastre. Hay además, en la nobleza personal ejemplar de Mandela, la herencia universalista del marxismo.

Entre Israel y Palestina, el perdón mutuo de crímenes terroríficos cometidos de una parte y de la otra es una necesidad de paz. Rabin en un momento de su historia, Arafat en un momento de la suya supieron operar una conjunción moral que integra y supera el cálculo político. Pero su esfuerzo fue roto por el odio y la venganza.

La mansedumbre concedida a los dirigentes del régimen dictatorial caído como en España o en Chile fue el precio que se pagó para comprar la paz y la democracia. Se puede llegar, en ciertos casos, a una contradicción ética: ¿hay que dejar impunes los crímenes acompañados de tortura? Los negociadores demócratas chilenos pudieron pensar que la compra de ventajas para la democracia podía ser pagada con la impunidad de los crímenes de la dictadura. Una vez lograda la democracia, quedó una pestilencia ética pues verdaderamente no hubo perdón y no podía haber olvido.

Memoria y perdón

¿El no castigo significa olvido, como piensan aquellos para quienes castigar serviría para mantener la memoria de los crímenes sufridos? Las dos nociones están disjuntas de hecho. Mandela dijo: «Perdonemos pero no olvidemos.» El opositor polaco Adam Michnik le hizo eco con su fórmula: «Amnistía, no amnesia.» Los dos le tendieron la mano por otra parte a quienes les habían encarcelado. Los indios de América no han olvidado el expolio y las masacres que sufrieron, aunque quienes los martirizaron nunca hayan sido castigados. Los Negros víctimas de la esclavitud nunca han visto castigar a sus verdugos, y sin

embargo no han olvidado. Cuando los viejos del Gulag y otras víctimas de la represión crearon la asociación Memorial en la Unión Soviética, reclamaron la memoria y no el castigo. La memoria de Auschwitz no será reforzada porque Papón pase eventualmente diez años en la cárcel.

. Por esa razón me inscribo en la línea de Beccaria: no tengo la ética del castigo. Y soy como los del memorial, la asociación de víctimas de la represión estaliniana, para quienes la memorización de los crímenes del totalitarismo no es sinónimo de procesos ni de condenas. Memorial no ha pedido el castigo, sino que se reúnan datos y pruebas. Cuando, a propósito del debate francés sobre Vichy, Jean-Marie Cavada quiso hacer un paralelismo con la Polonia de Jaruzelski e invitó al resistente Michnik, encarcelado muchísimo tiempo, encontré noble y justa la actitud de este último que, cuando todo ha acabado, se esfuerza por comprender al «colaborador», al «traidor» Jaruzelski.

Lo que me aterroriza es más la degradación y la pérdida de la experiencia. En Israel, salvo una minoría, los descendientes de los judíos secularmente humillados y perseguidos han humillado y despreciado a los palestinos. El riesgo no es solamente el olvido de los crímenes cometidos, es también el del olvido para el prójimo de la lección de los sufrimientos vividos.

Imposibilidad del perdón y del castigo

Vladimir Jankélevitch planteó muy bien la paradoja del perdón y de lo imperdonable. El perdón, como lo imperdonable, no conoce límite. Jankélevitch, aunque siempre haya insistido en el carácter imperdonable del crimen nazi contra los judíos, llega, al final de su libro sobre el perdón, a dos infinitos que no pueden juntarse, el de lo imperdonable y el del perdón, sin darle finalmente superioridad a uno o a otro. «La fuerza infinita del perdón es más fuerte que la fuerza infinita del hecho-de-haber-hecho; y recíprocamente»[3].

Sin duda, en un límite, como el asesinato acompañado de suplicio de un niño, el perdón desfallece. El castigo es irrisorio, el perdón es impensable.

[3] Vladimir Jankélevitch, *El perdón*, Seix Barral, 1999.

Hay numerosos casos de imposibilidad de perdón y de castigo, cuando el mal ha surgido de una de las enormes máquinas tecnoburocráticas contemporáneas, como el asunto de la sangre contaminada. En aquel momento escribí un artículo: «Busquen al irresponsable»[4], porque el mal era el resultado de la suma de cegueras surgidas de la burocratización, de la compartimentación, de la hiperespecialización, de la rutina. Los informes alarmantes surgidos de algunos médicos de hospitales ni siquieran eran leídos, y los grandes mandarines de la ciencia y la medicina no creían que un virus pudiera provocar el sida. La responsabilidad es parcelada, la culpabilidad es disuelta. ¿No habría que juzgar y reformar el sistema, más que buscar al culpable singular?

Vayamos a las enormes hecatombes provocadas por el Estado nazi y por el Estado soviético. Hay responsabilidades en cadena desde la cima, Hitler, Stalin, hasta los ejecutores de los campos de la muerte. Pero estas responsabilidades están parceladas en el seno de una enorme máquina burocrática de muerte. Cuando Hannah Arendt escribe sobre Eichmann, lo ve como un engranaje de la máquina criminal y lo que le asombra es la mediocridad de este perfecto funcionario. Veía también que la enormidad de Auschwitz no podía ser compensada con una pena de muerte. También aquí el castigo es irrisorio, el perdón impensable.

Y cuando, después de cincuenta años o más, sólo quedan unos pocos supervivientes entre los funcionarios que obedecían a Berlin o a Vichy, ¿deben asumir ellos la responsabilidad de todo el sistema? ¿Es preciso que expíen ellos los crímenes de la máquina de deportar?

Cuanto más difícil es localizar al autor del mal, más se desarrolla una necesidad de encontrar al culpable. Se comprende el sufrimiento renovado de las partes civiles en el proceso Papón, que reviven la partida hacia la muerte de su allegado. Se comprende el sufrimiento de las familias de las víctimas de la sangre contaminada. Encuentran inevitablemente el talión al reclamar el castigo. ¿No se les ofrece entonces un chivo expiatorio?

Los valores de comprensión son universales y las víctimas no están exentas de ellos. Marx decía que son las víctimas de la explotación quienes podían acceder a una ética universal y suprimir la explotación del hombre por el hombre. Esto no se ha realizado, pero sigue siendo

[4] Retomado en *Sociologie*, Seuil, col. «Points», 1994, pág. 426.

deseable. Dicho esto, sería inconveniente pedirle a una víctima que empezara a perdonar, pero desearía convencerla de que el castigo no le resulta necesario.

Los humillados, los odiados, las víctimas no deben transformarse en humillantes, odiadores, opresores: ése es el imperativo ético. Queda el carácter atroz del mal que está más allá de todo perdón y de todo castigo, el mal irreparable que no ha dejado de devastar a la historia de la humanidad. Ése es el desastre de la condición humana.

Cuando las palabras «magnanimidad», «misericordia», «perdón» son olvidadas, ignoradas, cuando se reclama un castigo que es venganza y talión, entonces hay progreso de nuestra barbarie interior.

El autoexamen

El perdón no es aislable. Supone comprensión del prójimo y comprensión de sí, que conducen a concebir la posibilidad de regeneración.

Favorecer la posibilidad de regeneración es más necesario que nunca en este mundo despiadado. Hay, en la ética del perdón, una ética de la redención.

Si cada uno de entre nosotros supiera que hay en sí terroríficas potencialidades asesinas, dejaría de considerar a quien ha matado como un extraño radical o un monstruo; le daría la posibilidad de cambiar.

Lo que une la comprensión con la magnanimidad y el perdón es la resistencia a nuestra crueldad y a nuestra barbarie interiores.

CAPÍTULO 6

El arte de vivir: ¿poesía o/y sabiduría?

No es sabio ser solamente sabio.

G. SANTAYANA

El hombre más sabio sería el más rico en contradicciones [y tendría] de vez en cuando momentos de grandiosa armonía.

F. NIETZSCHE

Hace falta una razón superior que acoja la pasión.

M. G. MUSSO

Sólo el sabio no deja de tener el todo constantemente en la cabeza.

G. GROETHUYSEN

Empieza a parecernos que ganarse la vida puede significar también perderla, que las satisfacciones materiales van acompañadas de insatisfacciones espirituales, que la realización del bienestar exterior suscita un malestar interior, que los aumentos de cantidad determinan disminuciones de calidad. Que las actividades dependen más del activismo, que la acción tiende a la agitación, que en ciertos aspectos las distracciones en nuestro tiempo libre nos desvían de nuestras verdaderas necesidades y dependen de la distracción pascaliana. Un vacío se abre en cada cual. Aquí y allá se busca reencontrar el alma, curarla de un

mal profundo, poner en armonía cuerpo y mente, de ahí el recurso al psicoanalista, al psicoterapeuta, al gurú, al yogui, al budista zen o tibetano.

¿Cómo vivir la vida? Este problema se plantea de manera cada vez más insistente. ¿No sería nuestra carencia profunda una carencia de sabiduría? ¿No habrá que revisitar la idea de sabiduría, heredera del pensamiento antiguo, olvidada en los Tiempos modernos?

Dialógica razón-pasión

¿Puede identificarse una ética de vida con una sabiduría de vida? Pero ¿qué sería la sabiduría?

En tanto que definimos al ser humano solamente por la noción de *homo sapiens,* la afectividad aparece como superflua, parásita, perturbadora. La locura, el delirio aparecen como carencias patológicas que alteran el fondo racional sano de la naturaleza humana. La sabiduría se identifica entonces con un arte de vida por el cual la razón gobierna dominando o eliminando las pasiones fuente de ilusiones y delirios. Esta sabiduría está unida a la idea largo tiempo muy expandida de que el pleno ejercicio de la razón elimina por sí mismo la afectividad.

Sabemos en lo sucesivo que todas las actividades racionales de la mente van acompañadas de afectividad[1]. La afectividad, que ciertamente puede inmovilizar la razón, es la única capaz de movilizarla.

En adelante, la idea de sabiduría se complejiza: ya no se trata de eliminar la afectividad, sino más bien de integrarla. Sabemos que la pasión puede cegar, pero también que puede iluminar la razón si ésta recíprocamente la ilumina. Necesitamos inteligencia racional, pero también necesitamos afectividad, simpatía, compasión.

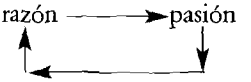
De hecho, la idea de sabiduría, cuando se reduce a la idea de razón, comporta una contradicción. Una vida puramente racional sería en el límite una ausencia de vida; la cualidad de la vida comporta emoción, pasión, goce. ¿Es sabiduría desviarse de la cualidad del vivir? ¿Es locura aspirar a la plenitud del amor? La eliminación de lo no razonable sería demencia. Sería loco vivir demasiado sabiamente. Si el exceso de sa-

[1] Cfr. Antonio Damasio, *Spinoza avait raison. Le cerveau des émotions,* Odile Jacob, 2003; Jean-Didier Vincent, *Biología de las pasiones,* Anagrama, 1988.

biduría se convierte en locura, la sabiduría sólo evita la locura ligándose a la locura de la poesía y del amor.

Homo es *sapiens-demens*. No es solamente razonante, razonable, calculador, también se ve llevado a la desmesura y el delirio. No hay frontera clara entre racionalidad y delirio pues la afectividad las recubre a ambas. Tampoco hay frontera en el interior de la afectividad que pueda indicar en qué momento ésta deviene inmoderada y delirante. Kostas Axelos escribe: «La enorme necesidad de afecto y de ternura que habita al hombre desde su infancia y hasta su muerte se mezcla casi inexorablemente con manifestaciones de violencia, de crueldad y de salvajismo»[2]. Por ello, sabiduría y locura, racionalidad y demencia no mantienen una «sabia» relación de vecinos dentro de nosotros. No hay por tanto frontera clara entre *sapiens* y *demens* porque no hay frontera clara entre la afectividad, la pasión, la desmesura, el delirio.

Tenemos que asumir por tanto la dialógica:



Asumir la dialógica razón-pasión significa conservar siempre la razón al ralentí, es decir mantener siempre la llamita de la consciencia racional incluso en la exaltación de la pasión. Es vivir, sin dejar nunca que se degrade, un juego *yin yang* entre razón y pasión, que no sólo mantiene la una en la otra, sino en el que la excrecencia de la una estimula el crecimiento de la otra.

La racionalidad es necesaria para poder detectar el error y la ilusión en la pasión, darle la lucidez que le evita zozobrar en el delirio, pero sólo puede hacerlo una razón que reflexione y actúe sobre sí misma. La pasión es necesaria para la humanización de la razón, que le impide hundirse en una abstracción que se vuelve delirante. Razón y pasión pueden y deben corregirse la una a la otra. Podemos a la vez razonar nuestras pasiones y apasionar a nuestra razón.

La dialógica razón-pasión es un arte existencial peligroso; hay que saber arriesgarse con la pasión pero evitar aniquilarse en ella, hay que saber perderse y volverse a encontrar en el amor, perderse para volverse a encontrar, volverse a encontrar para perderse.

---

[2] Kostas Axelos, *Pour une éthique problématique*, Minuit, 1972.

Se trata de civilizar las pasiones, las emociones, para que no se vuelvan bárbaras y nos destruyan, pero no destruirlas ni siquiera hacerlas «razonables»...

La sabiduría no es lo que debe inhibir amor, fraternidad, compasión, perdón, redención; debe iluminarlos, evitar que caigan en las trampas de la ilusión. O que se conviertan en su contrario: así, el amor al prójimo, caído en la trampa del egocentrismo, se vuelve posesivo y celoso, intolerante y malvado; el amor a la humanidad, caído en la trampa de la ilusión, se pone al servicio del sojuzgamiento de la humanidad.

El arte de vivir

La concepción racionalizadora de la naturaleza humana consideraba al *homo sapiens* como un *homo faber,* definido por las herramientas y la técnica, y un *homo œconomicus,* definido por el interés y el beneficio.

Ahora bien, *homo faber* también es *homo mythologicus,* es decir que alimenta mitos y es alimentado por sus mitos. *Homo œconomicus* también es *homo ludens,* que goza del juego, de los juegos, de las distracciones, que vive de estética y de poesía.

Homo sapiens, faber, œconomicus es un ser únicamente prosaico, cuya vida está consagrada por entero al trabajo, a la utilidad y al interés. *Homo prosaicus,* sin embargo, es también *homo poeticus,* que aspira a la poesía de la vida, que es intensidad en la participación, la comunión, el amor y que tiende al éxtasis.

Juego, mito, amor, poesía pueden contener la razón pero no pueden ser contenidos en la razón. Llevan en sí una afectividad intensa cuyo abrazo incendiario puede llevar a la locura.

¿Cómo ser *solamente* prudente, mesurado, temperado, como aconsejan las sabidurías razonables? El hombre es tan afectivo como racional, tan desinteresado como calculador, tan poético como prosaico. Vive de temperancia y de exceso, de ahorro y de gasto, de prudencia y de audacia.

Asumir la identidad humana es integrar el juego en la vida y asumir la vida como juego aleatorio.

Asumir la identidad humana es asumir la dialógica prosa-poesía.

Asumir la condición humana es buscar una sabiduría que asuma nuestra naturaleza de *homo complexus (sapiens-demens-ludens-mythologicus-*

poeticus). La sabiduría de la vida debe asumir la locura de la vida, la cual debe integrar la racionalidad en una loca sabiduría.

Finalmente, hay un problema dialógico del arte de vivir locamente/sabiamente, que constantemente debe ser estimulado y regulado a la vez.

La dialógica del arte de la vida debe velar sin cesar para no dejar que se apague el ralentí de la razón, para no dejarse arrastrar por la ceguera y la furia de las pasiones, para no perderse en los juegos, para no dejarse llevar por lo irrisorio (apasionarse por una colección de sellos, consagrar todo el entusiasmo solamente a las carreras de caballos o a los partidos de fútbol). La dialógica es un arte difícil: la distracción deviene irrisoria cuando nos hace olvidar la tragedia de la condición humana, deviene vital cuando nos hace vivir poéticamente. Hay que tomar ciertamente en serio la advertencia de Pascal que nos dice que nuestros juegos, nuestras fiestas, nuestros placeres, nuestras ocupaciones no son más que modos diversos para desviarnos de nuestro destino mortal. Pero en la distracción hay una doble distracción. No es sólo distraernos de la muerte y distraernos en la vida, también es gozar de la vida. La distracción de la vida es goce y regocijo, que nos expanden y nos exaltan.

El arte de vivir es un arte de navegación difícil entre razón y pasión, sabiduría y locura, prosa y poesía, siempre con el riesgo de petrificarse en la razón o zozobrar en la locura.

Vivir de prosa no es más que sobrevivir. Vivir es vivir poéticamente.

El estado poético es un estado de participación, comunión, fervor, fiesta, amistad, amor que abarca y transfigura la vida. Hay que vivir a fuego vivo en la consumación (Bataille), y no a fuego lento en el consumo.

El estado poético lleva en sí la cualidad de la vida, por tanto la cualidad estética que puede sentir hasta maravillarse ante el espectáculo de la naturaleza, una puesta de sol, el vuelo de una libélula, ante una mirada, un rostro, ante una obra de arte...

Lleva en sí la experiencia de lo sagrado y de la adoración, no en el culto a un dios, sino en el amor a la efímera belleza.

Lleva en sí la participación en el misterio del mundo.

Y el éxtasis, momento supremo de la poesía, del amor, momento de la no separación en la separación, experiencia inaudita, adviene

como experiencia antropocósmica sublime en la que el ser humano se pierde encontrándose.

El arte de la vida no puede obedecer a una regla establecida de una vez por todas. Se ve enfrentada a la ley suprema de la vida: todo lo que no se regenera degenera. Necesita una polirregeneración permanente.

Regenerar la racionalidad que se degrada con la autosuficiencia y la racionalización, regenerar el amor. El italiano marca la diferencia entre *innamoramento* y *amore*[3]. El *innamoramento* corresponde al amor naciente, todo cargado de poesía y maravilla. *Amore* no sigue siendo amor si no se regenera sin cesar en él la poesía del *innamoramento;* de otro modo, puede transformarse en afecto, o bien se deteriora, se degrada, se agría...

La regeneración reanima las fuentes vivas, encuentra la virtud de los estados nacientes, en el amor así como en todas las demás pasiones, incluida la pasión de conocer.

El saber-amar

Es cierto que el amor es capaz de inspirarnos celos, mezquindades, bajezas, y por esa razón la loca sabiduría debería comportar un saber-amar que, al tiempo que desea la fusión con el ser amado, respeta su autonomía. Un saber-amar donde la pasión deviene esclarecedora de la verdad del amor y no cegadora de la persona del prójimo. Nada puede llevar tanto a expresar lo mejor de nosotros mismos, a vivir los momentos más intensos y más poéticos. El verdadero amor alimenta una dialógica siempre viva en la que sabiduría y locura se entregeneran. Si mi amor es solamente razonable, ya no es amor, y si está totalmente enloquecido, se degrada en adición. Debe ser loco/sabio.

El amor concentra en sí todas las virtudes de la poesía: comunión, admiración, fervor, éxtasis; nos hace vivir la no separación en la separación, nos hace vivir lo sagrado, la adoración hacia un ser mortal, marchitable, frágil.

Por esa razón, Amor es el colmo de la sabiduría y de la locura.

---

[3] Cfr. Francesco Alberoni, *Enamoramiento y amor,* Gedisa, 1988.

La incorporación del saber: el saber-vivir

La sabiduría de vida comporta la incorporación en sí del propio saber y la propia experiencia. T. S. Eliot decía: «¿Cuál es el conocimiento que perdemos con la información, cuál es la sabiduría que perdemos con el conocimiento?» El conocimiento fragmentado y compartimentado de ningún modo puede ser incorporado en nuestra existencia y alimentar nuestro arte de vivir. No obstante, las primeras elaboraciones de conocimiento complejo proporcionan un saber que ilumina nuestra existencia y eventualmente permite reformarla. Así, la cosmología contemporánea nos hace conocer nuestra identidad cósmica puesto que estamos constituidos por partículas formadas desde los primeros segundos del universo, átomos forjados en un sol anterior al nuestro, moléculas que se han reunido sobre la Tierra; al mismo tiempo, nos hace descubrir una situación excéntrica, periférica, minúscula no sólo de nuestro planeta y de su sistema solar, sino de nuestra galaxia misma en el universo, lo que nos lleva a reconocer a la vez nuestra filiación, nuestra pequeñez y nuestra soledad cósmica; al mismo tiempo, la ecología nos muestra que el desarrollo tecnoeconómico conduce a la degradación de la biosfera y a la degradación de nuestras propias sociedades, de nuestras propias vidas. Todo ello nos lleva hacia una ecosofía, por retomar la expresión de Felix Guattari, una sabiduría colectiva e individual que nos pide salvaguardar nuestra relación con la naturaleza viviente. Este cambio filosófico nos conduce a una sabiduría antropológica: renunciar al dominio y dominación del mundo, establecer una «nueva alianza» con la naturaleza, según los términos de Prigogine y Stengers, aun sabiendo que somos a la vez los hijos del cosmos y sus huérfanos, puesto que nos hemos distanciado de él por la cultura y la consciencia. Esta doble actitud fundamental compleja debería seguir presente en nuestra consciencia e incitarnos a ese espíritu de fraternización que formulé en el «evangelio de la perdición»[4]. Igualmente, como hemos visto aquí arriba, el conocimiento de la complejidad humana tiene repercusiones directas en nuestra concepción de la sabiduría y en la definición de la «loca sabiduría».

También hay otra lección que es una lección ética clave: incorporar nuestras ideas en nuestra vida. Tantos humanitarios y revolucionarios en ideas viven de manera egocéntrica y mezquina. Tantos emancipadores

[4] Cfr. *Terre-Patrie*, Seuil, 1993, págs. 194-208. [Trad. esp.: *Tierra-Patria*, Kairós, 1993.]

en palabras son incapaces de dejar un poco de libertad a sus allegados. Tantos profesores de filosofía olvidan enseñarse a sí mismos un poco de sabiduría. Habría que intentar parecerse un poco a las ideas que se tienen.

Está por último el problema de la integración de la experiencia vivida en nuestros espíritus. Hay que constatar un enorme desperdicio de experiencia en todos los dominios. La experiencia de una generación prácticamente no es transmitida a la nueva generación. El olvido es cada vez más devastador en una civilización fijada en el presente.

En el nivel individual, la carencia autoética hace que se descuiden las lecciones de la experiencia vivida. Quien olvida la causa de sus fracasos está condenado a repetirlos. Quien olvida la lección de la humillación que ha sufrido no dudadará en humillar.

La sabiduría de la mente

Es una sabiduría propia de la mente: produce la comprensión —de sí y del prójimo— y es producida por esta comprensión.

La comprensión de sí comporta el autoexamen, la autocrítica, y tiende a luchar sin descanso contra las ilusiones interiores y el autoengaño; comporta el «trabajar por el bien pensar» que evita las ideas unilaterales, las concepciones mutiladas, y que intenta concebir la complejidad humana.

Correlativamente, la sabiduría de la mente cultivada mantiene, desarrolla la comprensión hacia los otros. Si practicamos la doble comprensión (de *sí*, de los otros), entonces podemos empezar a vivir sin desprecio, sin odio, sin necesidad obsesiva de autojustificación.

Más profundamente, en lo que concierne a nuestra vida individual, la sabiduría se debe integrar en la autoética, el autoexamen y la autocrítica, la ética del honor, la lucha contra la *self-deception,* el rechazo a la venganza y el talión, la ética de religación.

Conclusión

La sabiduría no puede ser concebida más que como el producto de una dialógica yin yang entre razón y locura. Nos pide ligar la ética de la comprensión con la ética de la poesía, la ética de la poesía con la autoética.

Tampoco es el «justo medio» de Aristóteles, sino el diálogo en bucle de los contrarios.

Debe suscitar un arte de vida. Éste, en las condiciones contemporáneas, pide una reforma de vida. Es esta reforma de vida lo que examinamos en nuestro capítulo III de la parte quinta: «Las vías regeneradoras» (pág. 187).

Capítulo 7

Conclusión autoética
RE- y *COM-*

La barbarie de nuestras almas, de nuestras mentes, de nuestras vidas sometidas a la incomprensión y a la posesividad, al egocentrismo y al autoengaño, a la indigencia moral y a las carencias psíquicas, nos hace evidente la necesidad de autoética. Cuántos infiernos cotidianos, domésticos, profesionales, sociales, microcosmos de infiernos más vastos que las relaciones humanas en el seno de nuestro planeta.

Se podría resumir la autoética en los dos mandamientos:
— disciplinar el egocentrismo,
— desarrollar el altruismo.
Lo que nos lleva al precepto moral más banal. Pero que es el menos banal para nuestros propósitos, porque sitúa el problema en su raíz, el doble principio que define al sujeto humano, el principio de exclusión y el principio de inclusión (cfr. pág. 114), y que permite considerar, tratar y desarrollar la autoética en su fuente.

El acto autoético es el más individual que haya, y compromete la responsabilidad personal; es al mismo tiempo un acto trascendente que nos enlaza con las fuerzas vivas de solidaridad, anteriores a nuestras individualidades, surgidas de nuestra condición social, viviente, física y cósmica.

Nos religa a los otros y a nuestra comunidad, más ampliamente a nuestro universo, y, en tanto que tal, es el acto de religación.

El prefijo de abrazo com- se encuentra a la vez en:
— la complejidad,
— la comprensión,
— la comunidad.

El verbo *complectere*, de donde procede *complexus*, significa «abrazar». El pensamiento complejo es el pensamiento que abraza lo diverso y reúne lo separado.

Establece la religación cognitiva; abre una vía que va y vuelve de la religación cognitiva a la religación ética.

La palabra «comprensión» indica que la prensión es abrazadora, en el sentido cognitivo del término, y en el sentido afectuoso del abrazo.

La palabra «comunidad» misma nos abraza.

El prefijo *re-* es común a «religación» y a «regeneración».

Los dos prefijos *re-* y *com-* son los prefijos rectores de la autoética.

La autoética nos religa a nuestra humanidad: nos pide asumir la identidad humana en su nivel complejo invitándonos a la dialógica razón/pasión, sabiduría/locura. Nos pide comprender la condición humana, sus derivas, sus ilusiones, sus delirios.

Nos invita a reformarnos, a reformar nuestras vidas.

Se confía al amor, a la compasión, a la fraternidad, al perdón y a la redención.

¿Cómo generarla? ¿Regenerarla?

PARTE CUARTA

Socioética

CAPÍTULO PRIMERO

La ética de la comunidad

La autoética encuentra a la ética de la comunidad que la precede y la transciende.

Las raíces de la comunidad se sumergen profundamente en el mundo viviente. Las hormigas, termitas, abejas sienten automáticamente la dedicación a la comunidad. Los mamíferos, aun cuando se oponen entre sí en las rivalidades por el alimento o el sexo, son solidarios en el interés común de la defensa o de la caza.

La ética de la comunidad emerge en el lenguaje y en la consciencia en las sociedades arcaicas; es cimentada, justificada por el mito del ancestro común, y el culto a los espíritus o dioses de la comunidad une de forma fraternal a sus miembros[1]. Sus normas de solidaridad, que comportan obediencias a las prescripciones y a los tabúes, se inscriben en las mentes.

Aunque, en las sociedades históricas, se desarrollen rivalidades y conflictos diversos, la ética de comunidad va a desplegarse en una escala más vasta y a complejizarse. Se impone a la vez por la fuerza física y por la fuerza sagrada. La primera, de naturaleza policial y militar, dispone de la coerción armada. La segunda dispone del sujetamiento a un soberano-dios y a un dios-soberano. La sacralidad del poder y del orden social, la sacralidad religiosa de Mandamientos divinos impri-

[1] La hominización sin duda reforzó la comunidad reduciendo los conflictos entre machos. Cfr. *Le Paradigme perdu*, Seuil, col. «Points», 1979, págs. 76 y ss.

men en las mentes las normas del bien, del mal, de lo justo, de lo injusto. La interiorización mental de la obediencia a la Ley inscribe en ella el imperativo del deber. Considerar la desobediencia suscita culpabilidad y angustia.

Si se define la sociedad *(Gesellschaft)* como una entidad en el seno de la cual hay interacciones que pueden ser rivalitarias o conflictivas, en la que el orden es mantenido por la ley y la fuerza, y si se define la comunidad *(Gemeinschaft)* como un conjunto de individuos unidos afectivamente por un sentimiento de pertenencia a un Nosotros, las sociedades históricas y contemporáneas son mixtos diversos de sociedad/comunidad. En el seno de las sociedades históricas, la fe religiosa anima o reanima los sentimientos comunitarios. La familia es una microcomunidad instaurada a partir de la relación madre-padre-hijos y se alimenta del amor, del respeto consagrados a la madre o al padre, y del culto a los padres muertos.

La nación moderna, nacida en Europa occidental, ha instituido un nuevo modelo de sociedad/comunidad. Éste ha permitido el desarrollo de concurrencias, rivalidades, antagonismos, tanto individuales como colectivos, tanto económicos como ideológicos. Pero, al mismo tiempo, ha creado un sentimiento de pertenencia comunitaria en la amplificación de la noción de patria (hasta entonces estrictamente local) a la entidad nacional.

La patria es el mito que ha ensanchando al conjunto de una nación los caracteres inherentes a la comunidad familiar. La palabra «patria» contiene en sí sustancia materna y paterna. Suscita amor y obediencia por parte de los «hijos de la patria» que, de este modo, son fraternizados míticamente. La realidad afectiva y efectiva de la patria es alimentada por el mito de la comunidad de origen y por la consciencia de la comunidad de destino. Los Estados-nación modernos han podido prescindir de Dios y la sacralización del poder ha disminuido, pero la introducción en el ser nacional de la noción de patria enraiza en ella la componente comunitaria.

La ética de la comunidad «posee» a los individuos que la poseen, se impone por sí misma en las sociedades arcaicas o tradicionales y, de manera irregular y desigual, en las sociedades nacionales.

Como se ha visto anteriormente, los desarrollos contemporáneos de los egocentrismos individuales y de las relaciones de interés/beneficio han desintegrado muchas solidaridades tradicionales y plantean de

manera aguda el problema de solidaridad/responsabilidad, es decir, el problema ético. Las comunidades familiares se han estrechado (deterioro de la familia grande) y han sido perturbadas (separaciones, divorcios, incomprensiones entre generaciones). Los comunitarismos actuales, en el seno de las grandes naciones, se emplean en salvaguardar las identidades colectivas pero no resucitan la influencia de la comunidad sobre el individuo. La autoética sigue siendo necesaria para encontrar solidaridad y responsabilidad por la vía individual y consciente. Pero un gran problema contemporáneo se mantiene justamente en el subdesarrollo de la autoética.

Cuanto más compleja es una sociedad, menos rígidos o pesados son los constreñimientos que pesan sobre los individuos y los grupos, de suerte que el conjunto social puede beneficiarse de las estrategias, iniciativas, invenciones o creaciones individuales. Pero el exceso de complejidad destruye los constreñimientos, distiende el vínculo social, y la complejidad, en su extremo, se disuelve en el desorden. En estas condiciones, la única salvaguarda de una muy alta complejidad se encuentra en la solidaridad vivida, interiorizada en cada uno de los miembros de la sociedad. Una sociedad de alta complejidad debería asegurar su cohesión no sólo con «leyes justas», sino también con responsabilidad/solidaridad, inteligencia, iniciativa, consciencia de sus ciudadanos. Cuanto más se complejice la sociedad, más se impondrá la necesidad de la autoética.

Hay un vínculo solidaridad-complejidad-libertad. El pensamiento complejo ilumina las virtudes de la solidaridad. Como la ética política nos incita a obrar por una sociedad de alta complejidad, es decir de solidaridad y de libertad, nos incita a despertar y generar la autoética, que aquí aparece no sólo como virtud individual, sino también como virtud social.

El bucle democrático

La democracia es una conquista de complejidad social. Como hemos indicado, instituye a la vez derechos y libertades para los individuos, elecciones que aseguran el control de los controladores por los controlados, el respeto a la pluralidad de ideas y opiniones, la expresión de los antagonismos y su regulación que impide su expresión violenta. La complejidad democrática, cuando está bien enraizada en la

historia de una sociedad, es un sistema metaestable, que tiene la cualidad de mantenerse a través de los conflictos internos, las innovaciones y los acontecimientos imprevistos.

La democracia hace del individuo un ciudadano que no sólo reconoce deberes, sino que ejerce derechos. El civismo constituye entonces la virtud sociopolítica de la ética. Requiere solidaridad y responsabilidad. Si el civismo se marchita, la democracia se marchita. La no participación en la vida de la ciudad, a pesar del carácter democrático de las instituciones, determina un deterioro democrático. Hay pues correlativamente deterioro de democracia y deterioro de civismo.

Las democracias contemporáneas están desmejorando. Este desmejoramiento tiene múltiples causas que hemos examinado en otra parte[2]. Entre ellas, los desarrollos correlacionados de la desolidarización y del egocentrismo individual; las excesivas compartimentaciones que forman una pantalla entre los ciudadanos y la sociedad global; las múltiples disfunciones, esclerosis y corrupciones, como la corrupción económica, en una sociedad que no llega a reformarse; el aumento, en estas condiciones, de una consciencia de desigualdad y falta de equidad. En fin, la ampliación de un no saber ciudadano: como los desarrollos de la tecnociencia han invadido la esfera política, el carácter cada vez más técnico de los problemas y decisiones políticas los hace esotéricos para los ciudadanos. Los expertos competentes son incompetentes para todo lo que excede su especialidad y hacen incompetentes a los ciudadanos en los dominios científicos, técnicos, económicos cubiertos por sus peritajes. El carácter hiperespecializado de las ciencias las hace inaccesibles al profano. Esta situación hace necesaria una democracia cognitiva, pero ésta sólo será posible cuando las ciencias hayan hecho su revolución, que las hará comprensibles y accesibles[3].

La democracia es alimentada por dos bucles recursivos: 1.° los gobernantes dependen de los ciudadanos que dependen de los gobernantes; 2.° la democracia produce ciudadanos que producen la democracia. Si los ciudadanos devienen subproductivos, la democracia deviene subproductiva; si la democracia deviene subproductiva, los ciudadanos devienen subproductivos.

Por ello, los deterioros-debilitamientos de civismo son debilitamientos-deterioros de democracia, por tanto de complejidad político-social.

---

[2] Edgar Morin, *Pour une politique de civilisation*, Arléa, 1997, págs. 124-133.

[3] Edgar Morin, *Science avec conscience*, Seuil, col. «Points», 1990, págs. 255-318.

Las demandas de ética, incluso de una «nueva ética», proceden cada vez más de diversas esferas de nuestras sociedades. Traducen un sentimiento ambiente de asfixia ética. La sociedad se siente privada de ética porque está enferma de civismo.

La regeneración de la ética es pues inseparable de una regeneración del civismo, asimismo inseparable de una regeneración democrática.

Las dos universalidades

Las éticas comunitarias son universales en el sentido de que todas las sociedades, de los clanes a las naciones, prescriben la solidaridad y la responsabilidad en el interior de la comunidad. Pero son particulares en el sentido de que sus prescripciones pierden toda validez fuera de su comunidad. Así, el mandamiento «No matarás» vale para los hebreos entre sí, pero no para los cananeos que el Dios del Sinaí pide masacrar. El asesinato, criminal en el seno de una nación, es acto de heroísmo contra el enemigo.

En fin, si bien todas las éticas comunitarias son idénticas en sus imperativos principales, son extremadamente diversas e incluso incompatibles en sus prescripciones particulares, sus obligaciones rituales, sus tabúes, sus códigos de honor. Sus diferencias nos indican que hay mil morales. Pero si se considera su similitud, hay una sola moral, la de la comunidad.

Como intentamos explicar en *Tierra-Patria,* la unificación técnico-económica actual de la era planetaria produce no sólo una unificación de civilización, sino también, por reacción, múltiples clausuras comunitarias, desde cuyo seno es imposible percibir el destino devenido común de la humanidad.

Para concebir una ética universalista que supere las éticas comunitarias particulares no se puede ni se debe querer la desaparición de estas comunidades; se puede/debe desear su apertura y su integración en una comunidad más amplia, la de la Tierra-Patria que es la comunidad de fraternidad todavía no realizada, pero que resulta necesaria en y por la comunidad de destino de la humanidad planetaria. El triunfo de la ética de comunidad estaría en su ampliación universal.

ANEXO

El problema de una democracia cognitiva

Nuestras Sociedades están confrontadas al problema, nacido del desarrollo de esta enorme máquina en la que ciencia y técnica están íntimamente asociadas en lo que en adelante se llama tecnociencia. Esta enorme máquina no sólo produce conocimiento y elucidación, también produce ignorancia y ceguera. Los desarrollos disciplinarios de las ciencias no sólo han aportado las ventajas de la división del trabajo, también han aportado los inconvenientes de la superespecialización, del tabicamiento y parcelamiento del saber. Este último se ha hecho cada vez más esotérico (sólo accesible a los especialistas) y anónimo (concentrado en los bancos de datos), y además es utilizado por instancias anónimas, en primer lugar el Estado. Asimismo, el conocimiento técnico es reservado a los expertos, cuya competencia en un dominio cerrado va acompañada de una incompetencia cuando este dominio es parasitado por influencias exteriores o modificado por un acontecimiento nuevo. En semejantes condiciones, el ciudadano pierde el derecho al conocimiento. Tiene el derecho de adquirir un saber especializado haciendo los estudios *ad hoc*, pero está desposeído en tanto que ciudadano de cualquier punto de vista englobador y pertinente. Si bien todavía es posible discutir en el Café del Comercio sobre la conducta del jefe de Estado, ya no es posible comprender qué desencadena el *crack* de Wall Street como lo que impide que ese crac provoque una crisis económica mayor, y por lo demás los expertos mismos están profundamente divididos sobre el diagnóstico y la política económica a seguir. Si bien fue posible seguir la Segunda Guerra Mundial con

banderitas sobre el mapa, ya no es posible concebir los cálculos y simulaciones de los ordenadores que efectúan los escenarios de la guerra mundial futura. El arma atómica desposeyó totalmente al ciudadano de la posibilidad de pensarla y controlarla. Su utilización está librada a la decisión personal sólo del jefe de Estado, sin consulta a ninguna instancia democrática regular. Cuanto más técnica se hace la política, más regresa la competencia democrática.

El problema no se plantea solamente en la crisis o en la guerra. Es de vida cotidiana. Todo espíritu cultivado podía, hasta el siglo XVIII, reflexionar sobre Dios, el mundo, la naturaleza, la vida, la sociedad, e informar así a la interrogación filosófica que, contrariamente a lo que creen los filósofos profesionales, es una necesidad de todo individuo, al menos hasta que los constreñimientos de la sociedad adulta lo adulteren. Hoy se pide a cada cual que crea que su ignorancia es buena, necesaria, y a lo sumo se le libra a emisiones de televisión en las que especialistas eminentes le hacen algunas lecciones distraídas.

La desposesión del saber, muy mal compensado por la vulgarización mediática, plantea el problema histórico clave de la democracia cognitiva. La continuación del proceso tecnocientífico actual, proceso por lo demás ciego si escapa a la consciencia y voluntad de los mismos científicos, conduce a una regresión fuerte de democracia. Para ello no existe una política inmediata a poner en funcionamiento. Existe la necesidad de una toma de conciencia política de la urgencia de funcionar por una democracia cognitiva.

Efectivamente, es imposible democratizar un saber tabicado y esoterizado por naturaleza. Pero es cada vez más posible considerar una reforma de pensamiento que permitiera afrontar el formidable desafío que nos encierra en la alternativa siguiente: o bien sufrir el bombardeo de innumerables informaciones que nos llegan como lluvia cotidianamente con los periódicos, radios, televisiones, o bien confiarnos a sistemas de pensamiento que sólo retengan las informaciones que les confirman o les resultan inteligibles, rechazando como error o ilusión todo lo que les desmiente o les resulta incomprensible. Este problema se plantea no sólo para el conocimiento del mundo cada día, sino también para el conocimiento de todas las cosas sociales y para el conocimiento científico mismo.

Una tradición de pensamiento bien enraizada en nuestra cultura, y que forma las mentalidades desde la escuela elemental, nos enseña a conocer el mundo por «ideas claras y distintas»; nos ordena reducir lo complejo a lo simple, es decir, separar lo que está unido, unificar lo que es múltiple, eliminar todo lo que aporte desorden o contradiccio-

nes a nuestro entendimiento. Ahora bien, el problema crucial de nuestro tiempo es el de la necesidad de un pensamiento apto para aceptar el desafío de la complejidad de lo real, es decir captar los enlaces, interacciones e implicaciones mutuas, los fenómenos multidimensionales, las realidades que son a la vez solidarias y conflictivas (como la democracia misma, que es el sistema que se nutre de antagonismos al tiempo que los regula). Pascal ya formuló el imperativo de pensamiento que hoy día se habría de introducir en toda nuestra enseñanza, empezando por la escuela infantil: «Siendo todas las cosas causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y manteniéndose todas por un vínculo natural e insensible que une a las más alejadas y las más diferentes, tengo por imposible conocer las partes sin conocer el todo, como tampoco conocer el todo sin conocer particularmente las partes.»

De hecho, todas las ciencias avanzadas, como las ciencias de la tierra, la ecología, la cosmología, son ciencias que rompen con el viejo dogma reduccionista de explicación por lo elemental: consideran sistemas complejos en los que las partes y el todo se entre-producen y entre-organizan, y, en el caso de la cosmología, una complejidad que está más allá de cualquier sistema.

Aún más; ya se han formado principios de inteligibilidad, aptos para concebir la autonomía, la noción de sujeto, incluso la libertad, cosa que era imposible según los paradigmas de la ciencia clásica. El examen de la pertinencia de nuestros principios tradicionales de inteligibilidad ha comenzado al mismo tiempo: la racionalidad y la cientificidad piden ser redefinidas y complejizadas. Esto no sólo concierne a los intelectuales. Concierne a nuestra civilización: ¿todo lo que se ha efectuado en nombre de la racionalización y que ha conducido a la alineación al trabajo, a las ciudades dormitorio, al métro-boulot-dodo*, a los ocios de serie, a las poluciones industriales, a la degradación de la biosfera, a la omnipotencia de los Estados-nación dotados de armas de aniquilación, todo esto es verdaderamente racional? ¿No es urgente reinterrogar a una razón que ha producido en su seno su peor enemigo, que es la racionalización?

La necesidad de una Reforma de pensamiento es tanto más importante si indicamos que hoy el problema de educación y el de investigación se han reducido a términos cuantitativos: «Más créditos», «más enseñantes», «más informática», etc. Con ello se enmascara la dificul-

* Conocida expresión francesa que muestra la recurrencia entre metro-trabajo-dormir. *[N. de la T.]*

tad clave que revela el fracaso de todas las reformas sucesivas de la enseñanza: no se puede reformar la institución sin haber reformado previamente las mentalidades, pero no se pueden reformar las mentalidades si no se han reformado previamente las instituciones. Encontramos el viejo problema planteado por Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach: ¿quién educará a los educadores?

No existe respuesta propiamente lógica a esta contradicción, pero la vida sigue siendo capaz de aportar soluciones a problemas lógicamente insolubles. Tampoco aquí se puede programar, ni siquiera prever, pero se puede ver y promover. La idea misma de Reforma reunirá mentalidades dispersas, reanimará mentalidades resignadas, suscitará propuestas. En fin, al igual que existen buenas voluntades latentes para la solidaridad, existe una vocación misionera latente en el cuerpo de enseñantes; muchos aspiran a encontrar el equivalente actual de la vocación misionera de la laicidad de los inicios de la Tercera República. Es cierto que ya no debemos oponer la Ilustración aparentemente racional a un oscurantismo juzgado fundamentalmente religioso. Debemos oponernos a la inteligencia ciega que ha tomado las riendas en casi todas partes, y debemos reaprender a pensar: tarea de salud pública que comienza por uno mismo.

Es cierto, hará falta mucho tiempo, debates, combates, esfuerzos para que tome forma la revolución de pensamiento que se inicia aquí y allá en el desorden. Se podría creer pues que no existe ninguna relación entre este problema y la política de un gobierno. Pero el desafío de la complejidad del mundo contemporáneo es un problema clave del pensamiento, de la ética y de la acción política.

PARTE QUINTA

Antropoética

Capítulo primero

Asumir la condición humana

La antropoética está mediatizada por la decisión individual consciente, es decir la autoética.

No puede ser deducida de la antropología pues, repitámoslo, ningún deber puede ser deducido de un saber. Pero puede ser esclarecida por la antropología compleja, y así puede ser definida como el modo ético de asumir el destino humano.

Es decir:

— asumir la dialógica egocéntrica/altruista del individuo-sujeto fortaleciendo la parte subdesarrollada del altruismo y abriéndose a la comprensión,

— asumir la indisolubilidad y superación mutuas de *sapiens/demens,* es decir salvaguardar siempre la racionalidad en el ardor de la pasión, la pasión en el corazón de la racionalidad, la sabiduría en la locura,

— asumir una relación dialógica entre nuestra razón y nuestros mitos, nuestra razón y nuestras pasiones,

— civilizar nuestra relación con nuestras Ideas Rectoras, que siguen siendo monstruos de posesividad, de autoritarismo, de violencia,

— vivir todo lo posible de amor y de poesía en un mundo prosaico,

— reconocer en el otro a la vez la diferencia con uno mismo y la identidad con uno mismo,

— mantener contra viento y marea la consciencia que nos permite a la vez autocriticarnos, entre-criticarnos y entre-comprendernos,

— operar en uno mismo la dialógica de los dos sexos de la mente *(animus/anima),*

— unir en nuestra mente los secretos de la infancia (curiosidad, asombro), los secretos de la adolescencia (aspiración a una vida distinta), los secretos de la madurez (responsabilidad), los secretos de la vejez (experiencia, serenidad),

— vivir, pensar, actuar según la máxima: «Lo que no se regenera degenera»,

— saber que en ética no hay piloto automático, que siempre afrontará elección y apuesta, que siempre necesitará una estrategia.

Hacia el humanismo planetario

La antropoética lleva en sí el carácter trinitario del bucle individuo/especie/sociedad y nos hace asumir así el destino humano en sus antinomias y su plenitud...

Eleva al nivel ético la consciencia antropológica que reconoce la unidad de todo lo que es humano en su diversidad y la diversidad en todo lo que es unidad; de ahí la misión de salvaguardar por todas partes la unidad y la diversidad humanas.

Une la ética de lo universal y la de lo singular.

Desemboca en la ética universalista que reconoce en todo humano la identidad consigo mismo y la diferencia de sí mismo, respetándole tanto en su diferencia cuanto en su semblanza.

La ética universalista ha sido ahogada y recubierta por éticas comunitarias cerradas (abiertas solamente, en ocasiones, en lo que concierne a la ética de la hospitalidad); ha podido emerger de manera religiosa en las grandes religiones universalistas (cristianismo, islam, budismo), pero ha sido parasitada por la pretensión monopolista de cada una de las religiones y su intolerancia hacia las otras religiones, creencias y sobre todo descreencias. Se ha manifestado en las éticas universalistas laicas, en el imperativo kantiano así como en la idea de los derechos humanos, de manera todavía abstracta.

La idea de una ética para la especie humana en efecto era abstracta en tanto esa especie no se hubiera visto concretamente reunida, en conexión e interdependencia por el desarrollo de la era planetaria.

No son sólo las naciones y las comunidades, son también los individuos singulares y particulares quienes en adelante están unidos al todo planetario y al universal humano, lo que indica la bella «Declara-

ción de interdependencia» del Collegium internacional ético, científico y político.

La aventura histórica y antropológica de la moral es la aventura aleatoria, incierta, inacabada de la universalización del respeto al prójimo y de la solidaridad humana.

. Por ello, la ética universalista, devenida concreta, es la antropoética: se impone cada vez más en los desarrollos actuales de la era planetaria, que no sólo ha puesto a los seres humanos en comunicación y en interdependencia sino, aún más, ha hecho emerger una comunidad de destino para la especie humana.

Si bien la ética universalista laica ha perdido la creencia cuasi providencial en un progreso concebido como ley de la historia humana, puede, debe conservar la idea de Lessing de que la humanidad es mejorable, sin por ello creer que vaya a mejorar necesariamente.

Capítulo 2

Ética planetaria

> Sólo el sabio no deja de tener el todo constantemente en la cabeza, no olvida nunca el mundo, piensa y actúa en relación con el cosmos.
>
> Bernard Groethuysen

> Por primera vez, el hombre ha comprendido realmente que es un habitante del planeta y puede que deba pensar o actuar desde un aspecto nuevo, no sólo desde el aspecto del individuo, la familia o el género, el Estado o el grupo de Estados, sino también desde el aspecto planetario.
>
> V. Verdnadski

> Ignorar el mundo, ignorar la humanidad, es una carencia mental frecuente en todos los intelectuales más refinados.
>
> Hadj Garm'Orin

El humanismo planetario

Por primera vez en la historia humana lo universal ha devenido realidad concreta: es la intersolidaridad objetiva de la humanidad, en la que el destino global del planeta sobredetermina los destinos singulares de las naciones y en la que los destinos singulares de las naciones perturban o modifican el destino global.

El término «globalización» debe ser concebido no sólo de manera tecnoeconómica, sino también como una relación compleja entre lo

global y las particularidades locales que se encuentran englobadas en ella: los componentes de la globalidad son elementos y momentos de un gran bucle recursivo en el que cada uno es a la vez causa y efecto, productor y producto.

Hubo un universalismo abstracto, el del antiguo internacionalismo, que no podía reconocer las comunidades concretas que son las etnias o las patrias. Pero las comunidades concretas devienen abstractas desde el momento en que se encierran en sí mismas, se separan y aíslan, y en ese sentido se abstraen del conjunto de la comunidad humana. Y repitámoslo, ésta es concreta, aún cuando todavía no sea vivida como tal, porque es una comunidad de destino y una comunidad de origen.

El universalismo concreto no opone lo diverso a lo uno, lo singular a lo general. Se funda en el reconocimiento de la unidad de las diversidades humanas, de las diversidades de la unidad humana. La ética planetaria es una ética de lo universal concreto.

Todas las éticas de comunidades nacionales han sido éticas cerradas. En adelante nos hace falta una ética de la comunidad humana que respete las éticas nacionales integrándolas.

En adelante, los fragmentos de humanidad están en interdependencia, pero la interdependencia no crea la solidaridad; están en comunicación, pero las comunicaciones técnicas o mercantiles no crean la comprensión; la acumulación de informaciones no crea el conocimiento, y la acumulación de conocimientos no crea la comprensión.

Al mismo tiempo que se desarrollan los innumerables procesos de unificación (técnicas, científicas, civilizacionales), se operan formidables dislocaciones, regresiones, cierres (nacionales, étnicos, religiosos).

La antropoética y la antropolítica deben afrontar la insostenible complejidad del mundo librado a un caos que no sabemos si es agónico o genésico.

Los nueve mandamientos

Hemos visto todo lo que separa ética y política. Ahora bien, los tiempos actuales nos piden su conjunción en una antropolítica que integre en sí los imperativos de la ética planetaria.

La ética planetaria sólo puede afirmarse a partir de tomas de conciencia capitales:

1. La toma de conciencia de la identidad humana común a través de las diversidades de individualidad, de cultura, de lengua.

2. La toma de conciencia de la comunidad de destino que en adelante une cada destino humano al del planeta, incluida la vida cotidiana.

3. La toma de conciencia de que las relaciones entre humanos están devastadas por la incomprensión, y que debemos educarnos en la comprensión no sólo hacia los allegados, sino también hacia los extranjeros y lejanos en nuestro planeta.

4. La toma de conciencia de la finitud humana en el cosmos, que nos conduce a concebir que, por primera vez en su historia, la humanidad debe definir los límites de su expansión material y correlativamente emprender su desarrollo psíquico, moral, mental.

5. La toma de conciencia ecológica de nuestra condición terrena, que comprende nuestra relación vital con la biosfera. La Tierra no es la adición de un planeta físico, de una biosfera y de una humanidad. La Tierra es una totalidad compleja física-biológica-antropológica, en la que la Vida es una emergencia de la historia de la Tierra y el hombre una emergencia de la historia de la vida. La relación del hombre con la naturaleza no puede ser concebida de manera disjunta o de manera simplificadora. La humanidad es una entidad planetaria y biosférica. El ser humano, a la vez natural y sobrenatural, debe volver a las fuentes de la naturaleza viviente y física, de donde emerge y de la que se distingue por la cultura, el pensamiento y la consciencia. Nuestro vínculo consustancial con la biosfera nos conduce a abandonar el sueño prometeico del dominio de la naturaleza por la aspiración a la convivencialidad en la Tierra.

6. La toma de conciencia de la necesidad vital del doble pilotaje del planeta: la combinación del pilotaje consciente y reflexivo de la humanidad con el pilotaje ecoorganizador inconsciente de la naturaleza.

7. La toma de conciencia cívica planetaria, es decir de la responsabilidad y la solidaridad hacia los hijos de la Tierra.

8. La prolongación en el futuro de la ética de la responsabilidad y la solidaridad con nuestros descendientes (Hans Jonas)[1], de ahí la necesidad de una consciencia con un teleobjetivo dirigido alto y lejos en el espacio y el tiempo.

---

[1] Hans Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la revolución tecnológica*, Ed. Herder, 1995.

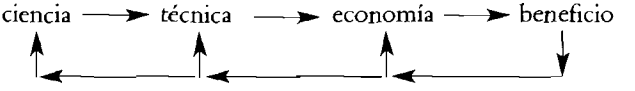
9. La toma de conciencia de la Tierra-Patria como comunidad de destino/origen/perdición. La idea de Tierra-Patria no niega las solidaridades nacionales o étnicas, y de ningún modo tiende a desenraizar a cada cual de su cultura. Añade a nuestros enraizamientos un enraizamiento más profundo en la comunidad terrena. La idea de Tierra-Patria sustituye al cosmopolitismo abstracto que ignoraba las singularidades culturales y al internacionalismo miope que ignoraba la realidad de las patrias. Aporta a la fraternidad la fuente necesaria de la maternidad incluida en el término «Patria». No hay hermanos sin madre. A ello, añade una comunidad de perdición, puesto que sabemos que estamos perdidos en el gigantesco universo, y que estamos todos condenados al sufrimiento y a la muerte.

La misión antropo-ético-política del milenio es realizar una unidad planetaria en la diversidad.

Es superar la impotencia de la humanidad para constituirse como humanidad, de ahí la necesidad de una política de la humanidad[2].

Es civilizar la Tierra, amenazada por el desencadenamiento de las viejas barbaries y la generalización de la nueva barbarie glacial propia de la dominación del cálculo tecnoeconómico, de ahí la necesidad de una política de civilización.

Es regular los cuatro motores[3] desencadenados que propulsan la nave espacial Tierra hacia el abismo:



Como hemos visto anteriormente, cada uno de los motores comporta una carencia ética radical: la ciencia excluye todo juicio de valor y todo retorno a la consciencia del científico; la técnica es puramente instrumental; el beneficio invade todos los dominios, incluidos los seres vivientes y sus genes.

[2] La política de la humanidad consideraría los diferentes problemas tal y como se plantean en las diferentes regiones del globo; tendería a asegurar como prioridad material las disponibilidades de agua, alimentos, energía, medicamentos, y como prioridad moral la reducción de la subordinación y de la humillación de que sufre la mayor parte de la población del globo.

[3] Sobre el término «cuatrimotor», cfr. Vocabulario, pág. 230.

En estas condiciones se imponen:
— una ética de la comprensión planetaria,
— una ética de la solidaridad planetaria.

Kant sacó una primera y capital lección ética de la era planetaria al avanzar que la finitud geográfica de nuestra Tierra impone a sus habitantes un principio de hospitalidad universal, que comporta el deber de no tratar al extranjero como enemigo. Como hemos visto, la ética de la hospitalidad era una forma arcaica de antropoética en muchas civilizaciones tradicionales. La era planetaria ha suscitado innumerables migraciones de regiones indigentes a las naciones ricas, y en lugar del rechazo o el desprecio, la ética de la hospitalidad nos pide acoger al emigrante y adoptarlo en nuestra comunidad.

El humanismo planetario es a la vez productor y producto de la ética planetaria. La ética planetaria y la ética de la humanidad son sinónimos.

Es notable que las primeras grandes síntesis antropoéticas no procedan de occidente, sino de pensadores indios que integraron aportaciones occidentales (Ramakrisna, Vivekananda, Aurobindo).

Es notable que las verdaderas autoridades éticas de nuestro planeta, que han accedido a la consciencia del problema general y del interés general de la humanidad hayan sido o sean personalidades no occidentales: Gandhi, Nelson Mandela, el Dalai Lama, Octavio Paz, Aimé Césaire, Raimondo Pannikar.

Es notable que los males que amenazan al planeta (polución, peligro nuclear, manipulaciones genéticas, destrucciones culturales, etc.) sean todos ellos producto de la racionalidad occidental (Wojciechowski). El terrorismo planetario mismo, en su voluntad de destruir occidente, sólo ha podido desarrollarse gracias a las técnicas de occidente.

Es no menos notable que derechos humanos, derechos de la mujer, democracia, laicidad hayan nacido en occidente. La ética planetaria no puede ser sino simbiótica.

¿Sociedad-mundo?

¿Dónde nos hallamos en la era planetaria?[4]. Mi tesis es que la globalización de finales del siglo XX creó las infraestructuras comunicacionales, técnicas y económicas de una sociedad-mundo; Internet puede ser considerado como el bosquejo de una red neurocerebral semiartificial de una sociedad-mundo[5]. Pero la economía liberal, que ha engen-

---

[4] He examinado en otros lugares repetidas veces los caracteres complejos de la era planetaria, en particular en *Tierra-Patria* y en *El Método 5*, parte cuarta, «La identidad planetaria», págs. 253-275. El conocimiento de esta parte me parece muy útil porque sobreentiende el propósito presente.

[5] Una sociedad dispone de un territorio que comporta un sistema de comunicaciones. El planeta es un territorio dotado de una textura de comunicaciones (aviones, teléfono, fax, Internet) como nunca ninguna sociedad pudo disponer en el pasado.

Una sociedad incluye una economía; la economía en adelante es mundial, pero le faltan los constreñimientos de una sociedad organizada (leyes, derechos, control), y las instituciones mundiales actuales, FMI y otros, están incapacitadas para efectuar las regulaciones más elementales.

Una sociedad es inseparable de una civilización. Existe una civilización mundial, surgida de la civilización occidental, que desarrolla el juego interactivo de la ciencia, la técnica, la industria, el capitalismo y que comporta un cierto número de valores estándar.

Una sociedad, al tiempo que comporta en su seno múltiples culturas, también suscita una cultura propia. Ahora bien, existen múltiples corrientes transculturales que constituyen una cuasi cultura planetaria.

Cuando se trata de arte, música, literatura, pensamiento, la mundialización cultural no es homogeneizante. Se constituye con grandes oleadas transculturales, que favorecen la expresión de las originalidades nacionales en su seno. Mestizajes, hibridaciones, personalidades cosmopolitas o biculturales (Rushdie, Arjun Appadura) enriquecen sin cesar esta vía transcultural. Así, en ocasiones para lo peor, pero a menudo también para lo mejor, y sin perderse, las culturas del mundo entero se entrefecundan sin por ello saber todavía que producen hijos planetarios.

Añadamos a esto las comunidades transnacionales que se manifiestan a través de la mundialización de la cultura adolescente y la mundialización de la acción feminista.

Por otra parte, como en toda sociedad, se ha creado un *underground*, pero esta vez planetario, con su criminalidad: en los años 1990 se pusieron de manifiesto mafias internacionales (particularmente de la droga y la prostitución).

En fin, la mundialización de la nación, que se remata a finales del siglo XX, le da al planeta un rasgo común de civilización y de cultura; pero, al mismo tiempo, aún lo parcela más, y la soberanía absoluta de las naciones es un obstáculo, precisamente, para la emergencia de la sociedad-mundo. Emancipadora y opresiva, la nación hace extremadamente difícil la creación de confederaciones que respondieran a las necesidades vitales de los continentes, y aún más al nacimiento de una confederación planetaria.

drado sus infraestructuras, hace imposible la formación de semejante sociedad, puesto que inhibe la constitución de un sistema jurídico, de una gobernanza y de una consciencia común. Ahora bien, la sociedad moderna, para emerger, necesita un derecho e instancias planetarias que estuvieran en condiciones de afrontar los problemas vitales de la humanidad; necesita como mínimo una reforma de la ONU, que tenga como horizonte una confederación de las naciones y la democratización del planeta. Necesita, repitámoslo, una política de la civilización y una política de la humanidad que sustituyeran a la política de desarrollo[6]. Necesita, a la vez como previa y como efecto, que se inscriba y profundice en la psique de cada cual una consciencia, a la vez ética y política, de pertenencia a una misma Tierra-patria.

No podríamos ocultarnos los obstáculos enormes que se oponen a la aparición de una sociedad-mundo. La progresión unificadora de la globalización suscita resistencias nacionales, étnicas, religiosas que producen una balcanización creciente del planeta, y la eliminación de estas resistencias supondría, en las condiciones actuales, una dominación implacable.

Está sobre todo la inmadurez de los Estados-nación, de las mentes, de las consciencias, es decir fundamentalmente la inmadurez de la humanidad para realizarse a sí misma.

Lo que es decir, al mismo tiempo, que si lograra forjarse, lo que se forjaría es una sociedad-mundo bárbara. Por sí misma no aboliría las explotaciones, las dominaciones, las denegaciones, las desigualdades. No obstante, superaría la soberanía absoluta de los Estados nacionales y permitiría el control del cuatrimotor ciencia/técnica/economía/beneficio cuya carrera incontrolada nos conduce al abismo.

Nos hallamos frente a una contradicción: la sociedad-mundo es una condición previa para salir de la crisis de la humanidad, pero la reforma de la humanidad es una condición previa para llegar a una sociedad-mundo que pueda salir de la edad de hierro planetaria.

[6] Para la crítica de las nociones de desarrollo y subdesarrollo, cfr. mi texto aparecido en *Libération*, el 26 de agosto de 2002.

Capítulo 3

Las vías regeneradoras

> Están los que quisieran mejorar a los hombres y están los que estiman que esto sólo puede hacerse mejorando primero las condiciones de sus vidas. Pero pronto se muestra que lo uno no va sin lo otro, y no se sabe por dónde empezar.
>
> André Gide

> No es tanto (aunque lo parezca) la cantidad de nuestras reservas económicas, cuanto la intensidad acrecentada de nuestros poderes reflexivos y afectivos de lo que dependen, a fin de cuentas, el éxito o fracaso último de la humanidad.
>
> Theilard de Chardin

Retomemos las cuestiones ya planteadas:

¿Cómo civilizar en profundidad? ¿Cómo salir de la prehistoria de la mente humana? ¿Cómo salir de nuestra barbarie civilizada?

El problema profundo e ineluctable en adelante es el de una reforma de la humanidad que regenerara cada uno de estos términos, por tanto el conjunto de la relación individuo/sociedad/especie, y que, por ello mismo, reprimiera los aspectos más perversos, bárbaros y viciosos del ser humano.

¿Cómo considerar semejante reforma?

Las vías reformadoras seguidas en el pasado han fallado todas, pero han sido seguidas separadamente, excluyéndose las unas a las otras. ¿No podríamos seguirlas juntas y hacerlas confluir? Tendríamos que es-

forzarnos por conjugar, en una misma intención transformadora, la reforma de sociedad (que comporta la reforma de civilización), la reforma de la mentalidad (que comporta la reforma de la educación), la reforma de vida, la reforma ética. El conjunto de estas reformas abarca la triple identidad humana individuo/sociedad/especie. Cada una de estas reformas necesita a las otras y las tres primeras comportan o favorecen la reforma ética. La reforma ética y las otras reformas son mutuamente necesarias entre sí. A lo que podría añadirse el concurso de una ciencia reformada.

Reforma/transformación de sociedad

La transformación de las estructuras de sociedad fundadas en (y fundando) la dominación y la explotación ha parecido ser la vía esencial, desde el siglo XIX, para crear un mundo mejor. Pero el ejemplo de la Unión Soviética y de la China maoísta mostró que un nuevo sistema de explotación y de dominación había reemplazado al antiguo, generalmente a peor. El «hombre nuevo» del comunismo apareció con los rasgos del sectario obtuso, del jefe megalómano. La noble ideología del comunismo, como bien dijo Solzhenitsin, ha «justificado la maldad». El zarismo fue menos opresor, el capitalismo menos explotador que el «socialismo real». Sí, hoy, hay que conservar la idea de que la reforma debe comportar aspectos estructurales, sociales, institucionales, políticos, hay que aceptar la idea de que esta sola vía no basta.

No obstante, es necesaria: importa apuntar a sustituir los modos de organización fundados en la centralización y la jerarquía, por modos que combinen el policentrismo y el centrismo, la anarquía y la jerarquía, apuntar a desburocratizar[1] y desesclerotizar la organización social, a aflojar la «caja de hierro» de la racionalización y la mecanización, a aflojar la mano de hierro del beneficio, y a favorecer así el pleno empleo de las aptitudes estratégicas, inventivas, creativas.

El problema de las estructuras de sociedad se plantea de manera totalmente inédita en el nivel planetario. No se trata de reformarlas, puesto que *aparte de algunas excepciones son inexistentes,* sino de instituirlas. Debemos apuntar a crear las instancias planetarias que estuvieran en condiciones de afrontar los problemas vitales, considerar la confe-

[1] Los aparatos burocráticos, públicos y privados, son cada vez más gigantescos y pesados y producen una inhumanidad específica de civilización.

deración y la democratización planetarias. Evidentemente, es necesario que se desarrolle una consciencia del destino terrestre común, lo que nos indica que la transformación material necesita una transformación mental.

La reforma de civilización, que se ha vuelto urgente en el área occidental, interesa ya de hecho a todos los espacios occidentalizados del globo, y finalmente concierne a todo el planeta arrastrado por los cuatro motores que propulsan la occidentalización.

No es cuestión de ignorar las virtudes o cualidades de la civilización occidental y reducirla a los efectos negativos que produce. Se trata de desarrollar sus virtudes y cualidades en la reforma misma.

Así, se trata de promover una política de civilización que militara contra la atomización y compartimentación de los individuos, restaurara responsabilidades y solidaridades, redujera la hegemonía del cálculo y de lo cuantitativo en provecho de la calidad de vida (y aquí llegamos a la reforma de vida que examinaremos un poco más adelante). Semejante política reduciría la hegemonía del beneficio incitando a la economía plural, a la economía solidaria, al comercio equitativo, a la ética de la calidad. La finalidad global de la política de civilización sería civilizar la Tierra y se conjugaría necesariamente con la política de la humanidad.

Reforma de la mente/reforma de la educación

Otra reforma se impone, la de las mentes que les permitiría a los hombres afrontar los problemas fundamentales y globales de su vida privada y de su vida social. Esta reforma puede ser conducida por la educación, pero desgraciadamente nuestro sistema de educación debería ser reformado previamente, pues se funda en la separación: separación de los saberes, de las disciplinas, de las ciencias, y produce mentes incapaces de religar los conocimientos, de reconocer los problemas globales y fundamentales, de aceptar los desafíos de la complejidad[2]. Un nuevo sistema de educación, fundado en la mentalidad de religación, radicalmente diferente por tanto del que existe actualmente, de-

[2] Cfr. *Les Sept Savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, Seuil, 2000, y *La Tête bien faite*, Seuil, 1999. Hay traducción española.

bería sustituir a éste[3]. Este sistema permitiría favorecer las capacidades de la mente para pensar los problemas globales y fundamentales de la persona y la sociedad en su complejidad. Pondría en su raíz la edueación en la comprensión entre personas, entre pueblos, entre etnias. Semejante sistema de educación podría y debería tener un gran papel civilizador. Reforma de la educación y reforma del pensamiento se estimularían una a otra en un círculo virtuoso. La reforma de la mente es una componente absolutamente necesaria para todas las otras reformas. Conduce a un modo de pensamiento que permite comprender los problemas planetarios y tomar conciencia de las necesidades políticas, sociales y éticas; esto es tanto más importante cuanto que el papel de la consciencia humana en adelante es primordial para la salvación del planeta.

Pues, repitámoslo, la mente humana es capaz de practicar el conocimiento de su propio conocimiento, integrar en sí los medios autocríticos y críticos que le permitan luchar contra el error y la ilusión, de no experimentar pasivamente el *imprinting* de la propia cultura, sino por el contrario alimentarse de una cultura regenerada nacida de la unión de la cultura humanista y la cultura científica; es capaz de no dejarse secuestrar por Ideas Rectoras posesivas y autoritarias, desarrollar y reforzar una consciencia todavía vacilante y demasiado frágil, en breve de desarrollar potencialidades todavía no expresadas. Salir de la prehistoria de la mente humana es necesario para salir de la edad de hierro planetaria, y salir de la edad de hierro planetaria es necesario para salir de la prehistoria de la mente humana.

Reforma de vida

La tercera vía es la de reforma de vida. Se trata de un problema muy antiguo, abordado por las tradiciones de sabiduría de las diferentes civilizaciones, entre ellas la filosofía griega. Pero el marco contemporáneo es original: el problema de la reforma de vida se plantea en relación con una civilización caracterizada por la industrialización, la urbanización, la omnipresencia del beneficio, la supremacía de lo cuan-

[3] Cfr. mis propuestas en ese sentido en *La Tête bien faite, Relier les connaissances, Les Sept Savoirs.* Como la reforma sólo puede comenzar de manera desviante y marginal, me parece que podrá comenzar en Hermosillo, estado de Sonora, México, donde va a instituirse una universidad de tipo nuevo siguiendo mis indicaciones: Universidad del mundo real Edgar Morin.

titativo. Se impone allí donde nuestra civilización ha producido el malestar interior en el seno del bienestar material, allí donde las insatisfacciones psicológicas han sido orientadas hacia la búsqueda loca de satisfacciones materiales.

A finales del siglo XIX en Alemania, donde la modernización fue masiva y brutal, el movimiento de la reforma de vida *(Lebensreform)* apareció como reacción a la civilización industrial, al estado absoluto, al capitalismo, a la «caja de acero» de la racionalización y la mecanización (Max Weber), al desencanto del mundo (también Max Weber). Un grupo de pioneros emigró a la Suiza italiana, al *Monte Verità*, al borde del lago Locarno, y experimentó allí una vida de comunidad y libertad, con búsqueda de arte de vivir y de calidad de vida («unión del arte y de la vida»), que comportaba la reforma del hábitat, la reforma de la ropa, la relación estética con el cuerpo, la práctica de la danza, la relación elegida de armonía con la naturaleza, el consumo de alimentos sanos y el recurso a la medicina natural[4]. Observemos la importancia de la estética en la reforma de vida: no sólo la estética de la ropa, la danza, la naturaleza, sino también la importancia de la música, la literatura, las artes.

Las «mamas de la reforma de vida», indicadas en un cartel del *Monte Verità*, de hecho van a amamantar los movimientos dispersos que se manifestarán más adelante:

— reforma del alma,
— reforma de la vida,
— reforma de la mente,
— reforma del cuerpo.

La ideología sincretista del *Monte Verità* enuncia confusamente algunos *leitmotivs* que constituye una especie de constelación para la reforma de vida: puesta en cuestión de la propiedad privada, ideal comunitario, reforma de las relaciones familiares, reforma de las relaciones sociales, reforma sexual, emancipación de la mujer, retorno al artesanado, reglas higiénicas de vida, de alimentación, de ropa, rechazo de la autoridad dogmática, comunión con la naturaleza.

Monte Verità constituyó una especie de laboratorio salvaje de reforma de vida, en la búsqueda de un estilo de existencia alternativo y en

[4] Léase a René Guénon, *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Paidós, 1997.

la aspiración a una altercivilización, que, hoy, en cierto modo, se busca en la «altermundialización».

La comunidad de *Monte Verità* se disuelve cuando se acerca la guerra de 1914. Más adelante, en los años 60, se multiplicaron las comunidades juveniles animadas por las mismas aspiraciones esenciales, pero demasiado frágiles para sobrevivir. Ivan Illich preconizó a la vez la reforma de civilización y la reforma de vida para el advenimiento de la convivialidad. En los mismos años, las alternancias de vida durante las vacaciones y los fines de semana, en el seno del mundo occidental, entre la vida burocratizada, cronometrizada, urbanizada, y las vueltas a las fuentes neonaturistas, neorrústicas, neoarcaicas constituyeron otras tantas experiencias intermitentes de vida parcialmente reformada. Una fracción de los ciudadanos comparte el tiempo entre, por una parte una vida urbana a la que están sometidos con su sobredosis de constreñimientos y obligaciones, y, por la otra, una vida de fines de semana o de vacaciones durante la cual viven en libertad y comunidad. El contraste es tan fuerte como con los esquimales entre una religión de verano y una religión de invierno, con dioses diferentes en función de las estaciones, como nos enseñó Marcel Mauss. Todo ocurre como si los urbanos, al hacerse veraneantes, cambiaran de dioses en función de los periodos de la semana o del año.

La ausencia de cualidades gustativas en los alimentos industriales ha suscitado, como reacción, la búsqueda de productos llamados «naturales» o «bio», donde se restablecen los valores gastronómicos y enológicos. El *fast food* provoca, como reacción, el *slow food*. La macdonaldización suscita, como respuesta, la búsqueda de la «buena comilona». Las consecuencias negativas, incluso patológicas, de la ganadería industrial fomentan, por reacción, las investigaciones en una alimentación sana y sabrosa cuyas cualidades concurren con la calidad de vida, lo que abre igualmente las vías de una reforma de vida.

La aspiración a la reforma de vida aparece a través de aquellos y aquellas que realizan elecciones de vida distintas a las mercantiles o burocráticas, y dejan las megapolis para instalarse en pueblos o en el campo.

Los gérmenes de reforma de vida están diseminados un poco por todas partes. Un poco por todas partes se da igualmente la necesidad de vivir mejor con uno mismo, superar el divorcio entre mente y cuerpo, lo que expresa la atracción actual hacia el yoga, el budismo zen, las sabidurías orientales. El malestar del bienestar favorece un apetito de ser.

Sobre todo es la adolescencia la que manifiesta la necesidad fuerte de la «verdadera vida»: la unión de la libertad y la comunidad; en la

adolescencia es cuando fermentan las aspiraciones a vivir poéticamente, a superar el consumo con la consumación, con experiencias de éxtasis *vía* fiestas, raves, danzas, borracheras, incluso consumo de drogas.

La necesidad, inconsciente o consciente, de reforma de vida conduce a privilegiar las cualidades, a encontrar o crear un sentido estético, a través del arte desde luego, pero igualmente en la relación con la naturaleza, en la relación con el cuerpo, y al reexaminar nuestras relaciones entre unos y otros, inscribirnos en comunidades sin perder nuestra autonomía.

La calidad de vida es esencial, si se considera que las necesidades poéticas del ser humano son esenciales[5].

Las diversas formas de la aspiración a vivir «de otro modo» que se manifestaron en primer lugar en el mundo occidental se desencadenan en el presente en el mundo entero. Hay mil bosquejos de reforma de vida, de aspiración a bien vivir, de escapar al malestar que ha producido la civilización del bienestar material, de practicar la convivencialidad pero estos esbozos todavía no han sido religados. Si reunimos estos elementos que, separadamente, parecen insignificantes, entonces se pueden diagnosticar potencialidades regeneradoras en vías de actualización y preludios de una reforma de vida.

La regeneración moral

La reforma de vida comporta en sí misma una reforma moral. No se trata de encontrar nuevos principios morales, de elaborar una «ética adaptada a nuestro tiempo». Se trata de regenerar la ética no para adaptarse a nuestro tiempo, sino, vista la carencia ética de nuestro tiempo, para adaptar nuestro tiempo a la ética.

Los resultados históricos de las morales de amor y de fraternidad han sido extremadamente magros, y mucho más importantes han sido los inmorales desencadenamientos de odio y persecución surgidos de las religiones de amor y las ideologías de fraternidad. Existe pues un vicio ético en estas morales, y este vicio no procede solamente del dogmatismo y del fanatismo, sino más profundamente de la incomprensión de sí y hacia el prójimo, de la carencia autoética.

[5] Edgar Morin, *El Método 5*, ed. cit., págs. 153 y ss.

El problema ético contemporáneo, al menos actualmente, procede del hecho de que todo, en nuestra civilización occidental, tiende a favorecer nuestro «dispositivo lógico» egocéntrico, mientras que nuestro «dispositivo lógico» altruista o comunitario está subdesarrollado.

La regeneración moral necesita la integración, en nuestra propia consciencia y personalidad, de los preceptos de la autoética, a fin de reactivar nuestras potencialidades altruistas y comunitarias.

Pero las exhortaciones éticas, al ser enunciadas de manera aislada, tienen la inutilidad de las lecciones de moral; la regeneración ética sólo puede hacerse en un complejo de transformaciones y de regeneración humanas, sociales e históricas. En ese complejo puede contribuir la regeneración ética a las otras reformas y las otras reformas pueden contribuir a la regeneración ética.

El concurso de una ciencia reformada

Se puede considerar una quinta vía: una ciencia reformada devendría por sí misma correformadora.

Hemos examinado (parte segunda, cap. I) el proceso actual de transformación en las ciencias que las lleva a complejizar el conocimiento, y que debería comportar la religación entre ciencia y ética.

Al igual que la educación, la ciencia debe operar su reforma para ser capaz de reformar. Esta reforma ha comenzado en algunos dominios todavía separados. Dos revoluciones científicas, la primera ha superado el reduccionismo y el determinismo del mundo físico para afrontar las complejidades, la segunda, inacabada, operando las religaciones entre disciplinas, resucitando así la cosmología, suscitando las ciencias de la tierra, la ecología, la prehistoria humana, abren la posibilidad de un saber científico que vuelva a encontrar los grandes problemas de nuestra cultura (el mundo, la naturaleza). Este saber reorganizado, accesible a los profanos, permitiría una democracia cognitiva, en la que los ciudadanos ya no estarían condenados a la ignorancia frente a los problemas vitales. Una ciencia regenerada podría hacer comunicar la cultura científica y la cultura de las humanidades y contribuiría a una regeneración cultural. Democracia cognitiva y regeneración cultural podrían contribuir entonces a que saliéramos progresivamente de la «prehistoria de la mente humana».

Una ciencia reformada, capaz de reflexionar sobre sí misma, dotada de una cultura epistemológica, podría contribuir a la gran reforma mental aportando a todos y a cada uno un conocimiento complejo del mundo, de lo humano, de sí mismo.

La aportación de las ciencias neurocerebrales estaría en condiciones de inhibir los peores aspectos de *homo demens*. Comportaría las posibilidades benéficas de evitar los furores, controlar la agresividad, estimular el altruismo, favorecer la comprensión de este modo.

El buen uso de las ciencias, la supresión de los usos perversos, todo ello depende de las consciencias de los científicos, de los políticos, de los ciudadanos, que a su vez dependen de los procesos económicos, políticos, sociales, culturales, los cuales dependen de los progresos de las cuatro reformas salvadoras, las cuales estarían en condiciones de desarrollar las consciencias.

Más allá. Sabemos que las ciencias biológicas pronto estarán en condiciones de modificar la naturaleza humana, incluso de producir el metántropo que supere al humano mejorando todos sus caracteres. Si pensamos que pudieran ser descartados todos los peligros actuales que comportan las manipulaciones genéticas y cerebrales, ¿sería al menos fundamentalmente ético considerar intangiblemente sagrada la naturaleza humana, o por el contrario hay que considerar ética una superación que mejore lo humano?[6].

«El hombre que modifica al hombre está contenido en el hombre», dice Jean-Marie Lehn, premio Nobel de química. Repitámoslo, semejante eventualidad necesitaría la conjunción simultánea de las otras reformas, en primer lugar la reforma ética.

Complementariedad en bucle de las reformas

Se trata pues de dejar de considerar las cuatro, incluso las cinco vías de reforma como antagonistas y separadas; se trata por el contrario de religarlas.

La toma de conciencia de que la «reforma de vida» es una de las aspiraciones fundamentales en nuestras sociedades puede ayudar potentemente a las otras reformas, entre ellas la que regeneraría la ética. La

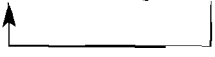
[6] Cfr. parte segunda, cap. 1, pág. 77.

reforma de vida conduce a la reforma de civilización y a la reforma ética, las cuales conducen a la reforma de vida. La reforma de la mente por la educación es de una necesidad absoluta para la reforma ética (el «trabajar por el bien pensar» de Pascal) y permitiría comprender la necesidad de reforma de sociedad y de civilización. La reforma de sociedad debería comportar la instauración de nuevas solidaridades, la regulación del beneficio, la primacía de la calidad de vida, y por tanto de la convivencialidad. La política de civilización debería concurrir con la reforma de vida, la cual debería concurrir con la política de civilización. La reforma ética debe ser conjugada muy evidentemente con la reforma educativa y con la reforma de vida.

Reforma ética, reforma de vida, reforma educativa, reforma social son interdependientes y se alimentan las unas a las otras. Aún más: la reforma ética está presente, a la vez implicada e implicadora, en cada una de las otras tres. Como todo lo viviente, la ética es a la vez autónoma y dependiente. Esta autonomía no podría ser disuelta, pero, para regenerarla, hay que reformar los contextos que pueden suscitar su regeneración: la reforma de las mentes (educación), la reforma de vida, la reforma social.

La reforma ética no puede ser solitaria. Siglos de predicación de la bondad y el amor al prójimo han sido infecundos. La reforma ética sólo puede producirse dentro de una polirreforma de la humanidad.

Las reformas deben ser concebidas en un bucle recursivo, siendo cada una producto ⟶ productora de la otra. La regeneración ética



depende de una regeneración general, la cual depende de la regeneración ética.

La regeneración general reprimiría la barbarie de las relaciones humanas de desprecio, odio, indiferencia y su cortejo de acritudes, chismorreos, calumnias, amenazas que roen y devastan las vidas cotidianas. Podría contribuir a hacer de nosotros seres civiles, cívicos, civilizados. Suscitaría una nueva mentalidad, una gran corriente de comprensión y de compasión en el mundo, un nuevo aliento, no para un progreso prometido, sino hacia un progreso posible. Apuntaría fundamentalmente a hacernos salir de la prehistoria de la mente humana y de la edad de hierro planetaria.

Las situaciones de crisis son favorables a la vez para las tomas de conciencia y para las reformas, pero al mismo tiempo para las solucio-

nes ilusorias y las regresiones de consciencia. Eso es exactamente lo que ocurre en la gigantesca era crísica y crítica que sacude al planeta. Esta puede favorecer la propagación rápida de las ideas reformadoras y abrir formidables posibilidades transformadoras.

Pero la gigantesca crisis también es portadora de gigantescos peligros. Las reformas pueden ser interrumpidas, rotas, aniquiladas, en provecho de las regresiones que se implantan en el presente y amenazan el futuro. De todos modos, la ruta será dura, aleatoria y probablemente larga, cubriendo decenios y puede que el siglo.

La gran reforma es a la vez completamente realista y completamente utópica. Es completamente utópica porque en ella se oponen fuerzas gigantescas de ilusión y de error. Es completamente realista porque está en las posibilidades concretas de la humanidad en el estadio actual de la era planetaria.

Sepamos que, en la historia, todo comienza por movimientos marginales, desviantes, incomprendidos, a menudo ridiculizados y en ocasiones excomulgados. Ahora bien, cuando llegan a enraizarse, a propagarse, a religarse, estos movimientos se convierten en una verdadera fuerza moral, social y política.

Por ello, tenemos que esperar que la gran regeneración pueda desarrollarse y conducir a lo que sería más y mejor que una revolución, una metamorfosis.

CAPÍTULO 4

La esperanza ética: la metamorfosis

> La agonía final del nacimiento del hombre —o de su muerte— ha comenzado.
>
> THOMAS E. BEARDEN

> La aventura extraordinaria por la que el género humano se alejaría quizá de las condiciones primeras de la especie, se ha iniciado, yendo a no sé dónde.
>
> PAUL VALÉRY

Raimondo Pannikar nos pide que reconsideremos 6.000 años de Historia, que es la historia de los Estados soberanos absolutos, de las guerras ininterrumpidas entre estos Estados con todas las destrucciones, masacres, ruinas que han acarreado. Haría falta, dice él, «ver por una parte si el proyecto humano realizado durante estos seis milenios por el *homo historicus* es el único proyecto humano posible, y por la otra parte ver si hoy no habría que hacer algo distinto».

Efectivamente, la Historia llega a su agotamiento, no porque ya no haya nada que inventar, como cree Fukuyama, sino porque todo está por reinventar para salvar a la humanidad del riesgo de aniquilación y porque en adelante se han creado las condiciones para considerar no la abolición, sino la superación de los poderes absolutos de los Estados en una fórmula confederativa de la que emergería una sociedad-mundo.

Pues la Historia, nacida muy recientemente en la evolución humana, puede desaparecer sin que cese la evolución[1].

---

[1] *El Método 5*, ed. cit., págs. 227-251.

Salir del poder absoluto de los Estados y de las guerras accediendo a una era poshistórica que sería la de la sociedad-mundo, sería salir de la Historia por lo alto. Desgraciadamente es posible salir de la Historia por lo bajo, la regresión generalizada después de catástrofes nucleares y del desencadenamiento de una barbarie al estilo Mad Max.

Salir de la Historia por lo alto sería salirse por una metamorfosis que hiciera surgir un mundo humano de nuevo tipo. La metamorfosis puede parecer irracional. Pero la verdadera racionalidad conoce los límites de la lógica, del determinismo, del mecanicismo. Lo «meta» es lo imposible posible.

Una metamorfosis es inconcebible de antemano, las grandes mutaciones son invisibles y lógicamente imposibles antes de que aparezcan. Como se ha dicho más arriba, el ala le habría parecido imposible al reptil, parte de cuya progenitura, sin embargo, llegaría a ser pájaro. El bipedismo le habría parecido imposible al cuadrumano, nuestro ancestro. Toda metamorfosis parece imposible antes de que sobrevenga. Esta constatación comporta un principio de esperanza.

¿Qué significa el término «metamorfosis»? Para concebirlo, hay que considerar qué ocurre con la crisálida donde se encierra la oruga rampante. Se efectúa un proceso de autodestrucción de la oruga que al mismo tiempo es de autoconstrucción de la mariposa: la mariposa tiene la misma identidad que la oruga, pero dispone de una complejidad que ha hecho emerger nuevas cualidades, nuevas propiedades, como la de volar. La metamorfosis es común a numerosas especies de insectos. Cada uno de nosotros ha vivido una metamorfosis personal a partir de un embrión, ha pasado por un estadio fetal, en el interior de su madre como un cuasi pez, en un ambiente acuático, para convertirse en un humano terrestre. Todas estas metamorfosis son repetitivas, cuasi programadas. Ahora bien, la Historia humana ha nacido de una metamorfosis no programada que le hubiera parecido imposible a cualquier observador extraterrestre, si la hubiera encontrado hace diez mil años.

Hace diez mil años la humanidad prehistórica estaba constituida únicamente por pequeñas sociedades de cazadores-recolectores sin estado, sin agricultura, sin ciudades. Ocurrió que en cinco lugares del globo, en Oriente Próximo, en la cuenca del Indo, en China, en México, en Perú, sin duda en condiciones de concentración y expansión demográficas, se interconectaron las sociedades, y en estos cinco lugares

se creó una metasociedad, la sociedad histórica con agricultura, con estado, con ciudades, que pudo desarrollar imperios y civilizaciones. Todo no ha sido progreso en estas metamorfosis: con las sociedades históricas se perdieron muchas cualidades humanas, y llegó mucha violencia y destrucción. Pero hubo metamorfosis.

Si nos remontamos más, se puede considerar que la aparición de la vida, es decir de una nueva organización más compleja de la materia fisicoquímica, dotada de cualidades nuevas de autoorganización, constituye una metamorfosis. Efectivamente, la organización viviente dispone de propiedades que no existían en el nivel de las organizaciones fisicoquímicas anteriores. Puede reproducirse, repararse, moverse, conocer. Sin duda ocurrió que en un cierto momento la organización de torbellinos o sistemas fisicoquímicos cada vez más ricos en elementos constitutivos, cada vez más diversos, cada vez más complejos, ya no fue capaz de enriquecerse ni de responder a los desafíos de su entorno, y que la incapacidad de tratar sus propios problemas desembocara en la metamorfosis, en una organización de nuevo tipo, más rica y más compleja: la autoorganización viviente.

Cuando un sistema se muestra incapaz de tratar sus problemas vitales, entonces o bien se desintegra, o bien se transforma en un metasistema capaz, él sí, de tratar sus problemas.

Actualmente, el planeta es incapaz de tratar sus problemas vitales y de evitar sus peligros mortales. La crisis gigantesca que sufre lleva en sí todos los peligros del desastre, pero también las posibilidades de metamorfosis.

Es decir, que cuanto más nos acercamos a una catástrofe, más posible es la metamorfosis. Entonces, la esperanza puede venir de la desesperanza. Decía Hölderlin: «Allí donde crece el peligro, crece también lo que salva» *(Patmos)*.

La metamorfosis puede aparecer cuando la solución es invisible, imposible en el seno del sistema existente y excede los medios de su lógica, cuando hay a la vez carencia y exceso; entonces es cuando lo imposible es posible: «¿Cómo se llama, dice la Electra de Giraudoux, cuando sale un día como hoy, que todo está estropeado, todo está asolado, y sin embargo se respira el aire, y cuando se ha perdido todo, la ciudad arde, los inocentes se matan unos a otros, pero los culpables agonizan en una esquina de ese día que sale? Pregúntale al mendigo, él lo sabe. Esto tiene un nombre muy bello, mujer Narses, se llama Aurora.»

Hoy percibimos todo lo que es autodestrucción. ¿Por qué no vemos los procesos creadores? Es que están subdesarrollados, marginalizados, dispersados, son desviantes; reforma de organización social, reforma de la economía[2], reforma de civilización, reforma de la mente, reforma de la educación, reforma de la ciencia, reforma de vida, reforma ética. No podemos saber si todas estas tendencias podrán desarrollarse, reunirse y hacer aparecer las condiciones de la metamorfosis salvadora.

Hay que considerar que hemos entrado en una fase de mutaciones históricas en la que la era planetaria intenta dar a luz una sociedad-mundo, y en la que las fuerzas de regeneración se emplean en una metamorfosis antroposociológica. Salvo regresión o catástrofe, vamos hacia una posible metahumanidad, es decir hacia una transformación de las relaciones individuos/sociedad/especie, que comportaría una transformación en cada uno de estos tres términos.

Lo que llega con la metamorfosis es el despertar y la acción de poderes generadores y regeneradores que devienen poderes creadores.

El joven Marx hablaba del «hombre genérico». «Genérico» quiere decir que detenta capacidades de generación y regeneración. Las capacidades de generación y regeneración tienden a adormecerse, a esclerotizarse en el orden social y a menudo, para manifestarse, tienen necesidad de una irrupción, de una erupción, de una crisis. En tiempos «normales», sólo los individuos desviantes, artistas, filósofos, escritores, poetas, inventores y creadores en todos los dominios dan testimonio de las aptitudes generadoras y regeneradoras de la humanidad. Esto recupera una idea profunda de Jean-Jacques Rousseau para quien lo que él llamaba «bondad natural del hombre» se encontraba inhibida, corrompida o pervertida en las civilizaciones. Lo que, en nuestra sociedad, inhibe esa «bondad» son sus rigideces, sus esclerosis, sus compartimentaciones, sus hiperespecializaciones.

Pero la crisis actual, presente en todo lugar, puede despertar fuerzas de metamorfosis.

---

[2] Vemos propagarse las ideas de control y regulación de la economía mundializada, del beneficio, las ideas de economía plural que comportan las asociaciones y cooperativas, el comercio equitativo y solidario, la moralización de los negocios, el renacimiento de diversos artesanados y economías locales, el desarrollo de la agricultura biológica. Añadamos la reforma de la técnica, puesto que en adelante está la perspectiva de una nueva edad de la técnica, y la aparición de máquinas que rebasan el estadio de su lógica mecánica y determinista para adquirir ciertas cualidades de lo viviente.

Las metamorfosis, en el mundo animal, son los productos de procesos inconscientes. Las metamorfosis de sociedades arcaicas a sociedades históricas son los productos de procesos inconscientes. Sin duda la metamorfosis posible que se prepara será en gran parte producto de procesos inconscientes. Pero sólo podrá realizarse verdaderamente con el concurso y la ayuda de la consciencia humana y la regeneración ética. Por esa razón tendrá un importante papel que desempeñar la reforma de la mente.

La supervivencia, el progreso, el desarrollo de la humanidad van unidos a la metamorfosis.

La esperanza ética, la esperanza política están en la metamorfosis.

Conclusiones éticas

CONCLUSIÓN 1

Del mal

Tú Lucifer
Tú eres también en mi vasto universo
Un eslabón necesario. Actúa, actúa
Tu frío saber, tu negación loca
Son los fermentos que estimularán al hombre.

IMRE MADACH

La ética compleja reconoce la complejidad del bien y la complejidad del mal.

He encontrado la complejidad del bien con sus contradicciones y sus incertidumbres (la insuficiencia de las buenas intenciones, la ecología de la acción, las derivas, las ilusiones)[1]. Pero a lo largo de todo el libro he esquivado el enigma del mal, porque me hundía en una incertidumbre y chocaba con una contradicción, lo que consideraré más adelante.

Como se indicó en el capítulo «La vuelta a la fuentes cósmicas» (parte primera, cap. II), un mundo sólo puede advenir por la separación y sólo puede existir en la separación: *diabolus* es lo que separa[2]. Es interesante observar que, en el mazdeismo así como en la religión de

[1] Cfr. parte primera, cap. III, pág. 46.

[2] En la cábala, el mundo, nacido de una retracción o exilio del infinito, ha surgido de la ruptura de los «vasos de perfección», lo que ha entrañado caída y degradación generalizada, de ahí la proliferación del mal y la dispersión del bien.

Manes, el origen del mundo es diabólico. Sin *diabolus*, no hay mundo, puesto que no podría haber mundo sin las separaciones del tiempo y del espacio, las separaciones entre las cosas, entre los seres. Pero sin unidad en lo separado, tampoco hay mundo. Digamos más: la unidad del mundo engloba las separaciones, los límites y los relativiza. Dicho de otro modo, lo que une y lo que separa nacen al mismo tiempo (Mazda y Ahrimán son las dos figuras antinómicas de lo mismo, como Dios y el Diablo).

La separación se acentúa y amplifica con la dispersión de las partículas, después los átomos, después las estrellas, después las galaxias.

No obstante, como hemos visto igualmente, las fuerzas cósmicas de religación se desarrollaron a partir de la separación, por encuentros, afinidades, asociaciones, integraciones de los átomos a las estrellas.

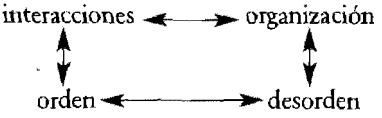
El «Arché-Mal» del universo, la desligación separadora es inseparable de la existencia de nuestro universo, y el «Arché-Bien», que es la religación, es inseparable de la separación. Si el mal es separación y el bien religación, el mal permite el bien. El principio de religación no podría ser independiente de su antagonista. Hay que ponerlos pues en relación compleja (no sólo antagonista, sino también concurrente y complementaria).

Nuestro universo es «imperfecto», pero la imperfección es la condición de su existencia: la perfección habría hecho del universo una máquina determinista absoluta, al estilo de Laplace, en la que no hubieran sido posibles ningún evento, ninguna existencia singular, ninguna innovación, ninguna creación.

La imperfección, necesaria para la existencia del mundo, comporta a la vez el mal y el bien cósmicos. Es cierto que las fuerzas de religación son fuerzas «débiles» y que, aunque capaces de renovarse, desarrollarse, regenerarse, están sometidas a la hegemonía de la separación y la dispersión. Las fuerzas de separación, dispersión, aniquilación que se han desencadenado desde el origen del mundo continúan desencadenándose. Las estrellas explosionan o implosionan, se taponan, se canibalizan, se hunden en agujeros negros.

El cosmos es a la vez orden y furor, y su orden se establece en el seno de su furor. El segundo principio de la termodinámica, no es principio del mal, es la consecuencia del evento térmico originario. Produce desorganización para todo lo que está organizado, la desintegración para todo lo que está integrado, la muerte para todo lo que es vida. De ahí la crueldad del mundo para todo ser viviente y para todo ser humano.

Todo lo que adviene al mundo debe ser situado en un complejo cósmico determinado por el juego dialógico (antagonista, concurrente, complementario) en el seno del tetragrama:



Los dos procesos antagonistas y unidos, el de la formación y desarrollo de las organizaciones y el de su desorganización, inscriben el segundo principio de la termodinámica en el principio cósmico del tetragrama. Hay que comprender que el mundo se organiza desintegrándose y que el mundo se desintegra organizándose; esto determina correlativamente la crueldad del mundo y la posibilidad de resistencia a esta crueldad.

El mal de vida

Las fuerzas débiles de la vida han luchado contra las fuerzas de aplastamiento del mundo físico con mil modos de reproducción, diseminaciones innumerables de gérmenes, multiplicación de los huevos, y con mil modos de religación: intercomunicaciones bacterianas, asociación de células en policelulares, protecciones de la progenitura, asociaciones de animales en sociedad, intersolidaridades de los ecosistemas, todo esto le ha permitido a la vida expandirse en los océanos, extenderse por los continentes y lanzarse al aire.

La vida lucha cruelmente contra la crueldad del mundo y resiste con crueldad a su propia crueldad. Todo viviente mata y se come lo viviente. El ciclo alimentario de los ecosistemas (ciclo trófico) es al mismo tiempo un ciclo de muerte para los animales y vegetales devorados. La regulación ecológica se paga con hecatombes[3]. La crueldad es el precio a pagar por la gran solidaridad de la biosfera. La Naturaleza es a la vez madre y madrastra.

Todo viviente lucha contra la muerte integrando la muerte para regenerarse (muerte de las células en los organismos individuales

[3] Cfr. *El Método 2*, ed. cit., págs. 44-47.

reemplazadas por células nuevas, muerte de los ancianos en las sociedades reemplazados por las nuevas generaciones). La muerte, el mal supremo para el viviente, proviene del proceso de degradación física que simboliza el segundo principio de la termodinámica, pero esta degradación, durante la duración de la vida, es utilizada para el rejuvenecimiento y la regeneración del organismo que reemplaza a sus moléculas y células degradadas por otras nuevas. Heráclito decía justamente: «Vivir de muerte, morir de vida», indicando que la vida colabora con su enemigo mortal para poder regenerarse. *El mal de la muerte es utilizado para el bien de la vida, sin dejar de ser el mal de la muerte.*

Así, para la naturaleza viviente así como para la naturaleza física, no podríamos aislar ni substancializar un principio del Mal.

Pero no podríamos ignorar que la naturaleza física impone su crueldad a la naturaleza viviente y que ésta produce su propia crueldad en lo que darwinianamente hay que llamar la lucha por la vida, aun cuando las religaciones cooperativas en forma de simbiosis y de sociedades estén omnipresentes en el seno de esta lucha[4].

En fin, la crueldad del mundo aparece como tal a partir de la mente humana, porque ésta produce el sufrimiento al mismo tiempo que la consciencia del sufrimiento.

La humanidad del mal

Por ello, cuando consideramos la crueldad del mundo, no podemos encontrar o aislar en ella un principio del mal, una entidad satánica. Pero vemos que muchos de los males que nos golpean y que engendramos, las separaciones, las degradaciones, las desintegraciones, las violencias, los furores, las destrucciones de civilizaciones, los genocidios, son como los continuadores o herederos de las violencias y furores cósmicos. Los conflictos, los antagonismos entre individuos o grupos son continuadores y herederos de los conflictos y los antagonismos del mundo de la vida.

Nuestros recién nacidos nacen gritando de dolor. Hemos nacido en la crueldad del mundo y en la crueldad de la vida, a lo que hemos

[4] Cfr. *El Método 2*, ed. cit., págs. 40-42, sobre simbiosis y parasitismo.

añadido nuestras propias crueldades, pero también nuestras propias bondades.

Nuestro destino está inscrito en la crueldad del mundo.

De hecho, la noción de mal es inseparable de la subjetividad humana: sólo un sujeto individual puede sufrir el mal y sólo un sujeto individual puede querer hacer el mal. Como dice Jean-Claude Guillebaud: «El mal está irreductiblemente en mí»[5].

Hemos nacido en la crueldad del mundo y de la vida, pero lo que ha adquirido una aptitud inaudita para sufrir es nuestra sensibilidad, nuestra afectividad, nuestra carne, nuestra alma, nuestra mente de individuos. Los seres humanos, seres de carne, alma y mente pueden sufrir a la vez el sufrimiento carnal, el sufrimiento del alma, el sufrimiento de la mente. El trágico privilegio de la subjetividad humana es sentir, en forma de sufrimiento y dolor, la crueldad del mundo, la crueldad de la vida, la crueldad humana. Si bien los animales y puede que los vegetales sufren, son los humanos quienes han adquirido las mayores aptitudes para el sufrimiento al tiempo que adquirían las mayores aptitudes para el goce, pero la mayor parte de ellos han sufrido y sufren mucho más de lo que han gozado o gozan.

Hay una prolongación propiamente humana de las fuerzas crueles de la naturaleza. Pero hay también una crueldad humana nueva y original en relación a la crueldad de la naturaleza y a la crueldad de la vida. Existe un mal propiamente humano que es el mal hecho voluntariamente por un humano a otro humano.

En el humano hay una formidable proliferación de malevolencia, voluntad de hacer mal, goce de hacer mal.

Este mal del humano contra el humano procede del odio, de la incomprensión, de la mentira, y se alimenta de la barbarie de la mente, no procede de la crueldad objetiva de la naturaleza, sino de la crueldad subjetiva del ser humano, que tiene por raíz el cierre egocéntrico, pero que no podría reducirse a él.

El ser humano contiene en sí un hormiguero de monstruos que se liberan en cualquier ocasión favorable. El odio estalla por un nada, un olvido, un roce con el coche, una distracción del prójimo, una mirada, un favor del que nos creemos privados, la impresión de que la reputación de un colega nos hace sombra, se desencadena por

[5] Jean-Claude Guillebaud, *Le Goût de l'avenir,* Seuil, 2003.

un mínimo incidente. El egoísmo, el desprecio, la indiferencia agravan por todas partes y sin tregua la crueldad del mundo humano; el exceso de crueldad nutre por sí mismo, por saturación, la indiferencia y la desatención.

Las crueldades en las relaciones entre individuos, grupos, etnias, religiones, razas han sido y siguen siendo terroríficas. Las antiguas barbaries que se desencadenaron desde los inicios de la historia humana se desencadenan de nuevo y son aliadas de la barbarie civilizada en la que la técnica y la burocracia, la especialización y la compartimentación aumentan la crueldad por indiferencia y ceguera; la dependencia al dinero, la independencia por el dinero y el poder del dinero generalizan y amplifican las avideces despiadadas.

El mal experimentado como pérdida, separación, sufrimiento es anterior a la humanidad, pero va a culminar en la humanidad.

El mal cometido por hacer el mal sólo emerge en, por y para la humanidad. No podemos escapar al problema del mal humano.

¿Qué es el mal hecho por el humano? ¿Revelará en fin la existencia de este principio del mal, que hemos podido aislar en la naturaleza, pero que se impondría de forma satánica en el mundo humano?

¿Hay que ver en la subjetividad humana una fuente específica del mal, surgida ciertamente del egocentrismo, pero que no podría reducirse a éste pura y simplemente?

¿No es esto lo que podría explicar las crueldades inauditas de las masacres, matanzas, genocidios, esclavitudes, explotaciones e, igualmente, las crueldades cotidianas, acritudes, ofensas, denegaciones, maldades?

Aquí encuentro la incertidumbre y la contradicción evocadas más arriba.

Cuando considero la voluntad de hacer el mal al prójimo, tan pronto el mal se descompone en mi mente en elementos diversos de lo que es el resultado; tan pronto, por el contrario, me inclino a reconocerlo como una realidad propia.

En la primera eventualidad, el mal me aparece como el resultado bien sea de una carencia, bien sea de un exceso.

La carencia puede ser insensibilidad, indiferencia, ignorancia, inconsciencia, deficiencia mental, carencia de razón, carencia de sabiduría, carencia de amor, carencia de compasión: de ahí la pertinencia de

la máxima atribuida a Solón y retomada por Sócrates: «Nadie es malo voluntariamente.»

El exceso que produce el mal es la desmesura —la *hybris*[6]— acompañada de sinrazón, dicho de otro modo, el lado *demens* de *homo sapiens-demens*. Si bien la demencia hace el mal, no es el mal el que hace la demencia, y el mal es subordinado, no principal.

Y considero que una de las mayores causas del mal está en la convicción de poseer el bien o de ser poseído por el bien, lo que ha producido innumerables masacres, persecuciones y guerras religiosas, nacionales y civiles. Es la creencia en hacer el bien lo que es una causa poderosa del mal, siendo que no resulta de una voluntad malvada, sino de una carencia de racionalidad y/o de un exceso de fe que es fanatismo[7].

En la doble perspectiva en la que el mal se debe bien sea a una carencia, bien sea a un exceso, no habría un principio del mal en el ser humano. Lo malvado es ignorante o demente.

En la segunda eventualidad, la noción de mal se me impone de manera irreductible cuando pienso en el odio, la maldad, el sadismo, la voluntad de dañar; entonces no puedo disolver ese mal en la inconsciencia ni en el delirio, aunque los comporte.

¿Por qué no podría reducirlos? Finalmente porque el mal existe como emergencia, es decir un tipo de realidad que es producido por un conjunto de condiciones (psicológicas, sociológicas, históricas) pero que, una vez formado, adquiere su existencia propia y es irreductible a los componentes de los que ha surgido.

Y ésa es la contradicción: cuando considero el mal cometido por la crueldad subjetiva, cuando considero este mal de maldad de cara, lo veo como realidad propia (emergencia) y no podría reducir este mal a sus antecedentes, sus causas, sus deficiencias. Pero cuando considero sus antecedentes, sus causas, encuentro bien sea deficiencias y carencias profundas, bien sea la *hybris* y el delirio. Y entonces tiendo a disolverlo en sus causas y condiciones.

Llego pues a reconocer la realidad del mal cometido por la crueldad subjetiva, pero no puedo reducirlo a un principio del Mal, todavía menos a un príncipe del Mal. Su existencia es secundaria, puesto que, aunque emergente, depende de sus componentes.

---

[6] Cfr. Vocabulario, pág. 231.

[7] Incluso estamos en un momento de la Historia en que el mal va a desencadenarse sobre el planeta en forma de combate a muerte entre dos Bienes enemigos, siendo evidentemente el mal el Bien del enemigo.

En un momento pude creer que el mal y el bien sólo son reificaciones. Son emergencias.

Este mal es el desastre, el horror de la condición humana. Este mal, cada cual lo lleva en sí potencialmente, pero hacen falta cierto número de condiciones para que emerja. Así, la guerra es una de las condiciones más frecuentes y más radicales para que emerjan este odio y este sadismo que hacen violar, torturar, humillar, masacrar. Los conciudadanos de Sarajevo vivían en cohabitación pacífica desde siglos pero, en las condiciones del horrible conflicto etnorreligioso de final del siglo XX, el mal surgió en algunos de ellos en su forma más monstruosa. Toda guerra, toda represión transforman a algunos de sus protagonistas en verdugos. La encantadora Lynndie England, transportada de su Minnesota a la prisión iraquí de Abu Ghraib, se convirtió en un pequeño monstruo sádico.

Finalmente, llego a asumir la contradicción. El mal existe y no existe. No existe cuando se le puede reducir a las carencias (inconsciencia, ignorancia, etc.) y a los excesos *(hybris,* delirio), aunque estas carencias y excesos determinen en todas partes y sin discontinuidad el mal. Existe irreductiblemente como emergencia, y entonces adquiere una terrible realidad, pero no es una realidad primera. El mal existe, pero no hay principio del Mal.

Lo que es horrible en lo humano es la conjunción de la crueldad surgida de la carencia, la crueldad surgida del exceso, la crueldad surgida de maldad. Es la conjunción del mal experimentado por enfermedades, hambrunas, inundaciones y del mal cometido para dañar y para destruir. Es la conjunción de la crueldad del mundo y la crueldad humana. Y todo ello, que se despliega desde la Antigüedad, no ha dejado de devastar a la humanidad, en todas las civilizaciones, en el curso de las guerras, conquistas y sojuzgamientos, en los innobles procesos de Moscú y las terroríficas represiones estalinianas, en los desencadenamientos asesinos de la Segunda Guerra Mundial, en la monstruosidad racista del nazismo y la tentativa de genocidio de judíos y cíngaros, en y por las maquinarias burocráticas de las prisiones y campos de concentración (donde la burocracia, lejos de excluir las sevicias, suplicios, atrocidades cometidas por los guardias, al contrario las favorece), en el delirio ideológico del comunismo polpotiano, en las masacres de tendencia genocida de Ruanda, en la desgracia del pueblo palestino soportando la pesada carga de los sufrimientos pasados y por venir de su opresor, en las torturas de nuevo practicadas y multiplicadas, reveladoras supremas de la ignominia humana.

No se puede erradicar la potencialidad maléfica de *demens*, pero el mal está también más allá de *demens*.

Diabolus es el espíritu que separa, pero si la separación produce el mal, es el producto del nacimiento de un mundo que sólo puede existir en la separación.

Mefistófeles se define en el *Fausto* de Goethe como «el espíritu que siempre niega», pero la negación no es producida por el mal y no produce necesariamente el mal. La vida, en tanto que neguentropía, es negación de la entropía que utiliza a esta última para regenerarse. La negación de lo que la niega forma parte de la afirmación de la vida.

Satán quiere el mal, la perdición, el sufrimiento. Este príncipe de las Tinieblas no existe, pero simboliza efectivamente el mal que es crueldad subjetiva. No existe, pero la aptitud satánica existe en la mente humana.

El mal es complejo: es un ser de emergencia; es real, pero no puede ser unificado ni reducido a un principio. Comporta incertidumbre y contradicción. No puede ser inscrito en un maniqueísmo que plantea como absolutos disyunción y antagonismo, Bien y Mal, imperio del Bien contra imperio del Mal. Tampoco podríamos soñar en un universo purgado de todo mal, pues el vaciado amenazaría con llevarse al mismo universo.

En el límite mismo, el Bien se vuelve Mal y el Mal se vuelve Bien. *El Evangelio según Jesucristo*, de Saramago, ilustra esta idea haciendo de Dios y Satán las dos figuras de lo mismo.

Dios y Satán no están fuera de nosotros, no están por encima de nosotros, están en nosotros. La peor crueldad del mundo y la mejor bondad del mundo están en el ser humano.

El bien está condenado a ser débil, eso quiere decir que hay que abandonar todo sueño de perfección, de paraíso, de armonía[8]. Siempre está amenazado, perseguido. Esto quiere decir también que induce a una ética de resistencia.

Y podemos resistir a la crueldad del mundo y a la crueldad humana por solidaridad, amor, religación, y por conmiseración hacia aque-

[8] Comparto las críticas al angelismo que sueña con eliminar el mal hechas por Michel Maffesoli, *La Part du diable. Précis de subversión post-moderne*, Flammarion, 2004, y Jean Baudrillard, *Le Pacte de lucidité ou l'Intelligence du Mal*, Galilée, 2004. Compartiré en cierto modo las propuestas del Dios de Imre Madach en *La tragedia del hombre* citadas en exergo de este capítulo.

llos y aquellas que son sus más desgraciadas víctimas. El combate esencial de la ética es la doble resistencia a la crueldad del mundo y a la crueldad humana.

«Es imposible que el mal desaparezca», decía Sócrates en el *Teeteto*. Sí, pero hay que intentar impedir su triunfo.

Conclusión 2

Del bien

Dedicarme a lo que me provoca pasión y compasión.

Mauro Ceruti

Cuando el jilguero no puede cantar
Cuando el poeta es un peregrino
Cuando de nada nos sirve rezar
Caminante no hay camino
Se hace camino al andar.

Antonio Machado

Pensamiento complejo y ética: religación

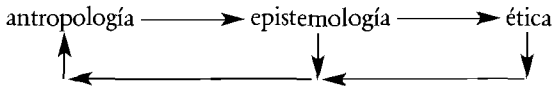
Aunque no se les pueda deducir de ella, la ética compleja contiene en sí, como ingredientes indispensables, el pensamiento y la antropología complejos. Así, nos dice que asumamos éticamente:

— la trinidad humana individuo/sociedad/especie,
— la triunicidad psíquica pulsión/afectividad/razón,
— las antinomias *sapiens/demens, faber/mythologicus, œconomicus/ludens, prosaicus/poeticus.*

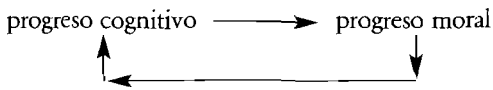
Aunque no pueda volver a las fuentes de la religación cósmica, la ética compleja necesita lo que hay de más individualizado en el ser hu-

mano, la autonomía de la consciencia y el sentido de la responsabilidad. Necesita, lo hemos visto, el desarrollo de las potencialidades reflexivas de la mente, en particular en el autoexamen y en la atención a la ecología de la acción. La ética compleja nos conecta a la vez con la religación que viene del fondo de los tiempos y la religación de nuestro tiempo actual, nuestra civilización, nuestra era planetaria.

La ética compleja se inscribe en un bucle de religación en el que cada instancia es necesaria para las otras:



Permite religar:



El progreso ético sólo puede efectuarse en el enraizamiento, el desarrollo, la sinergia de dos consciencias: la consciencia intelectual, la consciencia moral.

El pensamiento complejo es el pensamiento que religa. La ética compleja es la ética de religación.

La misión ética se puede concentrar en un término: «religar».

Es preciso, para todos y cada uno, por la supervivencia de la humanidad, reconocer la necesidad de religar:

— religarse con los nuestros
— religarse con los otros,
— religarse a la Tierra-Patria.

La religación, repitámoslo, incluye la separación. Sólo lo separado puede ser religado. La ética en el nivel humano debe efectuar, en la fraternidad y el amor, la unión en la separación, o dicho de otro modo, la unión de la unión y de la separación.

La complejidad ética

He dudado mucho tiempo sobre el título de este libro. Tan pronto *Ética* a secas me parecía bastar y tener más fuerza que con el adjetivo *compleja*. Tan pronto parecía que era esta complejidad lo que distinguía a la ética, tal como yo la entiendo, de cualquier otra.

El lector lo sabe ahora: la ética es compleja porque es a la vez una y múltiple. Unifica en su tronco común y diversifica en sus ramas distintas la autoética, la socioética, la antropoética. En esta unidad/pluralidad, la ética compleja nos pide asumir éticamente la condición humana.

La ética es compleja porque es de naturaleza dialógica y debe afrontar a menudo la ambigüedad y la contradicción. Es compleja porque está expuesta a la incertidumbre del resultado, y comporta la apuesta y la estrategia. Es compleja porque no tiene fundamento al tiempo que tiene una vuelta a las fuentes. Es compleja porque no impone una visión maniquea del mundo y renuncia a la venganza punitiva.

Es compleja porque es una ética de la comprensión, y la comprensión comporta en sí el reconocimiento de la complejidad humana.

La fragilidad ética

La ética compleja es frágil. Sigue siendo incierta e inacabada: es una ética que encuentra sin cesar la incertidumbre de la contradicción en su seno, la incertidumbre del *alea* en el entorno (ecología de la acción). Es una ética de la apuesta.

Es vulnerable al miedo, a la cólera, al desprecio, a la incomprensión y debe resistírseles sin cesar.

Está desarmada cara a la ciencia, a la técnica, a la política.

Permanentemente, debe autoregenerarse contra los endurecimientos, esclerosis, degradaciones. La mente debe permanecer vigilante en la lucha permanente contra las simplificaciones. Los riesgos de simplificación se amplían en los periodos de histeria colectiva, de crisis de guerra. Estamos en un periodo semejante, lo que aumenta la necesidad de pensamiento y ética complejos.

Como hemos indicado, la ética compleja necesita una reforma de la mente y una reforma de vida para consolidarse y desarrollarse, la reforma de la mente y la reforma de la vida necesitan la ética compleja para consolidarse y desarrollarse.

La modestia ética

La ética compleja es inevitablemente modesta. Es una ética que nos requiere la exigencia hacia nosotros mismos y la indulgencia, mejor, la comprensión hacia el prójimo. No tiene la arrogancia de una moral con el fundamento asegurado, dictada por Dios, la Iglesia o el Partido. Se autoproduce a partir de la consciencia individual. No tiene soberanía, no tiene sino fuentes, y éstas pueden secarse.

La ética compleja no propone la soberanía de la razón, que es locura, sino la dialógica en la que racionalidad, amor, poesía siempre están presentes y activos. Apunta a una sabiduría que no está en la imposible vía racional, sino en la autoelucidación y en la comprensión.

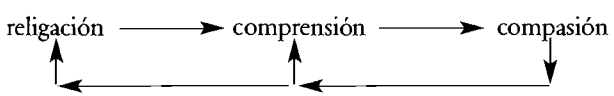
No manda, pilota a la pasión. La ética compleja no puede, no debe ahogar nuestros demonios, pero como el piloto del jet, ella guía su desencadenamiento energético.

Propugna el abandono de todo sueño de dominio (incluido su propio dominio). Sabe que es imposible concebir y asegurar un Bien Soberano. No es una norma arrogante ni un evangelio melodioso: es el enfrentamiento con la dificultad de pensar y vivir.

La ética compleja es una ética sin salvación, sin promesa. Integra en sí lo desconocido, de lo cual lo desconocido del mundo y lo desconocido del futuro humano. No es triunfante, sino resistente. Resiste al odio, a la incomprensión, a la mentira, a la barbarie, a la crueldad.

Regenerar

La ética nunca está adquirida, no es un bien del que se es propietario, *debe generarse y regenerarse sin cesar* y se regenera en el bucle:



«Regenerar» es la palabra rectora común a la vida, al conocimiento, a la ética: todo lo que no se regenera degenera. También la ética debe regenerarse sin cesar. Si no se regenera constantemente a partir de

sus fuentes vivientes, se degrada en moralina, que es esclerosis y petrificación de la moral.

Cosa admirable: la ética puede regenerarse allí donde había degenerado. A partir de la degeneración de la ética revolucionaria Gide, Koestler, Kolakovski y tantos otros sintieron la exigencia moral que les hizo vomitar la mentira estaliniana. Porque se les pedían actos demasiado innobles Hans-Joachim Klein de la banda Baader y algunos brigadistas rojos sintieron el sobresalto moral que les hizo abandonar el terrorismo. La ética se alza allí mismo donde se la creía desaparecida. «Crucificada por el marxismo y el psicoanálisis», la ética conoce una resurrección y reaparece casi idéntica a sí misma, casi presta a enterrar a su vez a sus sepultureros[1], observa Kostas Axelos.

La ética compleja regenera el humanismo. Había dos humanismos en el humanismo: uno es el humanismo ético del respeto mutuo universal que reconoce en todo humano un semejante y que reconoce a todos los humanos los mismos derechos; el otro es el humanismo antropocéntrico, que destina al hombre, único sujeto en un mundo de objetos, a conquistar este mundo.

El humanismo regenerado rompe con la conquista del mundo y el dominio de la naturaleza. Se inscribe en la aventura cósmica. Supera la oposición a la naturaleza pero también la integración pura y simple en la naturaleza. El ser humano es sujeto no del universo, sino en el universo. Somos responsables de la vida en la Tierra y de la vida de la Tierra, su biosfera, debemos ser los copilotos del planeta, los pastores de los nucleoproteinados que son los seres vivientes.

El humanismo regenerado se funda no en la soberanía, sino en la fragilidad, la mortalidad del individuo sujeto; no en su realización, sino en su inacabamiento; rechaza la ilusión del progreso garantizado, pero cree posible la metamorfosis de las sociedades en una sociedad-mundo que se convierta en Tierra-Patria.

Esperanza/desesperanza

La ética compleja es una ética de esperanza unida a la desesperanza.

---

[1] Kostas Axelos, *Pour une éthique problématique*, Minuit, 1972.

Conserva la esperanza cuando todo parece perdido. No es prisionera del realismo que ignora la zarpa subterránea que mina los subsuelos del presente, que ignora la fragilidad de lo inmediato, que ignora la incertidumbre agazapada tras la realidad aparente; rechaza el realismo trivial que se adapta a lo inmediato, así como el utopismo trivial que ignora los constreñimientos de la realidad. Sabe que en lo real hay posible todavía invisible.

La esperanza sabe que lo inesperado puede llegar, sabe que, en la historia, lo improbable acaece más a menudo que lo probable. Apuesta por las potencialidades genéricas (creadoras, regeneradoras) de lo humano. Por ello espera que la metamorfosis produzca un nuevo nacimiento de la humanidad.

Como dice Ernst Bloch, la esperanza está «unida al todavía no, a la aurora por llegar, a aquello de que está lleno el mundo y que corre el riesgo de nunca ver la luz, pero a lo que se sigue siendo fiel»[2].

La esperanza se aferra a lo inesperado. «Si no buscas lo inesperado, no lo encontrarás», decía Heráclito. Xavier Sallantin nos dice que sólo la energía de la desesperación más extrema puede ser lo bastante potente como para dar el ánimo de una esperanza contra toda esperanza.

La esperanza no es certeza. Decir que se tiene esperanza es decir que se tienen muchas razones para desesperar. Ignoramos los límites de lo posible. De ahí la justificación de la esperanza, pero sabemos que hay límites, de ahí la confirmación de la desesperanza. La esperanza de lo posible nace sobre el fondo de lo imposible.

De todos modos, es un horizonte de desesperanza lo que le aparece al pensamiento. Como hemos visto, todo morirá y todo se dispersará. Aquí puedo aclarar el malentendido sobre mi evangelio de la perdición[3]. No es un evangelio de desesperanza, es un evangelio de fraternidad. «Seamos hermanos porque estamos perdidos» reemplaza al «seamos hermanos para que seamos salvados». Nos habla de buscar el consuelo no en la creencia que hay en un más allá para nosotros después de la muerte, no en la esperanza de que el universo escape a la muerte, sino en los seres amantes buenos y dulces capaces de comprendernos con nuestras debilidades e imperfecciones.

No niego la idea de salvación por masoquismo o dolorismo; es un mínimo psíquico de racionalidad lo que me impide creer en ella. Pero la renuncia a la Salvación, a la Promesa, me hace adherirme tanto más

---

[2] Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Trotta, 3 vols.

[3] En *Terre-Patrie*, Seuil, 1993, págs. 198-211. [Trad. esp. cit.]

a la poesía de la vida. Allí donde hay desesperanza, la poesía de la vida, participación, comunión, amor, aporta gozo y plenitud.

«Muss es sein? Es muss sein!»

El sentido que, finalmente, le doy a la ética, si se precisa un término que pueda englobar todos estos aspectos, es la resistencia a la crueldad del mundo y a la barbarie humana. La resistencia a la crueldad del mundo comprende la resistencia a lo que hay de destructor y de despiadado en la naturaleza; la resistencia a la barbarie humana es la resistencia a la innoble crueldad de *sapiens,* y al lado negro de *demens.* Es *sapiens* quien exterminó a los Neandertales que vivían en Europa. Es el mismo *sapiens* quien exterminó a los Indios de América, a los Aborígenes de Australia, quien creó la esclavitud y los presidios, Auschwitz y el Gulag. La barbarie humana no ha dejado de desplegarse y no ha disminuido; ha encontrado en las técnicas modernas los medios de aumentar desmesuradamente sus devastaciones, tanto en las guerras étnicas cuanto en las guerras de religiones y en las guerras de naciones, que se mezclan y combinan unas con otras. Los civilizados continúan los genocidios y etnocidios de los pueblos arcaicos (Indios de la Amazonía, Tarahumaras de la Sierra Madre de México y tantos otros que sin cesar señala *Survival International).*

La barbarie humana está incluida en el corazón mismo de nuestras civilizaciones, en las relaciones de dominación y de explotación, de humillación y de desprecio. La barbarie fermenta en cada uno de nosotros: nuestra propia barbarie interior nos autojustifica sin cesar y nos hace mentirnos a nosotros mismos, y nos empuja siempre al talión y a la venganza. Es la barbarie entre amantes donde la demencia de celos resulta mortal (Bertrand Cantat y Marie Trintignant), y es la barbarie de venganza la que quiere ignorar el carácter accidental del asesinato (Nadine Trintignant); es la barbarie conyugal[4]; es la barbarie de incomprensión entre padres e hijos, hermanos, colegas. Son los asesinatos psíquicos que cometemos sin cesar y los más bárbaros los de quienes deberían dar ejemplo de inteligencia: los intelectuales en los que el egocentrismo se ha hipertrofiado en vanidad y deseo de gloria. La guerra a la inteligencia hace estragos en el seno mismo de la *intelligentsia.*

[4] Cfr. Irène Pennacchioni, *De la guerre conjugale,* Mazarine, 1986.

La resistencia a la barbarie humana es la resistencia a la maldad triunfante, a la indiferencia, a la fatiga: «Cuanto más nos ataca la nada que, tal que un abismo, amenaza con engullirnos por todas partes, o bien también por este múltiple no se sabe qué que es la sociedad de los hombres y su actividad que, sin forma, sin alma y sin amor, nos persigue y nos distrae, más apasionada, vehemente y feroz por nuestra parte debe ser la resistencia...» (Hölderlin).

La barbarie está en nosotros. En profundidad, nuestras mentes siguen siendo bárbaras (esa es la gran enseñanza de Freud, aunque en otros términos). Nuestra civilización reposa sobre un pedestal de barbarie (como bien percibiera Walter Benjamín)[5]. La resistencia a la crueldad del mundo y la resistencia a la barbarie humana son los dos rostros de la ética.

Su primera demanda es no ser cruel y no ser bárbara. Nos llama a la tolerancia, a la compasión, a la mansedumbre, a la misericordia.

Ética de resistencia

Lo que une a la ética de la compasión con la ética de la comprensión es la resistencia a la crueldad del mundo, de la vida, de la sociedad, a la barbarie humana.

Hay múltiples islotes de bondad entre nosotros. Todo debe partir de estos islotes de bondad...

Intentar reducir la crueldad humana es elevar la mente, la consciencia, para paliar al inconsciente y la ignorancia que producen el mal, es introducir la razón en la pasión para impedir el paso al delirio y la desmesura de *homo demens,* es al mismo tiempo atacar las condiciones que hacen emerger la crueldad subjetiva.

Es jugársela por las «fuerzas débiles de la religación». Fuerzas débiles de cooperación, comprensión, amistad, comunidad, amor, a condi-

[5] Nuestra civilización, cada vez más abierta al amor y a la amistad hacia el animal de compañía, ha incrementado y también creado una crueldad inimaginable para con el mundo animal, en particular en los sufrimientos que se inflingen a los animales de matadero. La acción de las ligas contra la crueldad para con los animales se justifica plenamente.

ción de que vayan acompañadas de inteligencia, cuya ausencia favorece las fuerzas de crueldad. Son siempre las más débiles, pero, gracias a ellas, hay momentos de vida vivibles, familias amorosas, amistades cálidas, dedicaciones, caridades, compasiones, consolaciones, amores, arrebatos del corazón. Así es como va el mundo, «dando tumbos», sin estar total, ni permanentemente sumergido en la barbarie. Son estas fuerzas débiles las que hacen vivible la vida y la muerte no deseable. Son ellas las que nos permiten creer en la vida y es la vida la que nos permite creer en estas fuerzas débiles. Sin ellas, no habría sino horror, la coerción pura, la destrucción en masa, la desintegración generalizada.

Resistir al mal, resistir a la crueldad, es resistir a lo que separa, a lo que aleja sabiendo que finalmente ganarán la partida, es resistir a todas las barbaries surgidas de la mente humana, es defender lo frágil, lo perecedero, es sonreír al sonreír, consolar las lágrimas... es resistirnos a nosotros mismos, a nuestras mezquindades, nuestra indiferencia, nuestra lasitud y nuestro desánimo.

La resistencia a la crueldad del mundo necesita una aceptación del mundo. La ética de resistencia es también una ética de aceptación, que es la única que permite la resistencia. Beethoven ha expresado de la manera más densa la necesidad complementaria aunque antagonista de aceptar y rechazar el mundo: *Muss es sein? Es muss sein!*[6]. ¿Puede/debe ser? ¡Puede/debe ser!

Esto significa aceptar nuestro destino de *homo sapiens/demens*, del que no podemos extirpar la locura, adherirse a la vida a pesar de los horrores, aceptar la crueldad objetiva que nos hace vivir de la muerte del prójimo, pero rechazar la crueldad subjetiva que es querer hacer mal, hacer sufrir, torturar.

La vida resiste a la muerte integrando la muerte. La ética resiste a la muerte integrando la muerte, resiste a la crueldad asumiendo una parte de crueldad. No debe ignorar todo lo que de crueldad y de barbarie comporta una vida humana en relación con el mundo viviente. La ética no tiene las manos sucias, pero no tiene las manos puras.

---

[6] Inscripción en el libreto del último movimiento de su último cuarteto.

La finalidad ética

La finalidad ética tiene dos caras complementarias. La primera es la resistencia a la crueldad y la barbarie. La segunda es la realización de la vida humana. Como se indicó en la obra precedente, «el tiempo de una vida humana puede ser totalmente sojuzgado a la necesidad de vivir para sobrevivir, es decir experimentar constreñimientos y servidumbres sin estar a la altura de gozar de la vida, salvo por flashes. En lugar de vivir para sobrevivir deberíamos sobrevivir para vivir»[7].

Vivir humanamente es asumir plenamente las tres dimensiones de la identidad humana: la identidad individual, la identidad social y la identidad antropológica. Sobre todo, es vivir poéticamente la vida. Vivir poéticamente, lo hemos visto[8], «nos llega a partir de determinado umbral de intensidad en la participación, la excitación, el placer. Este estado puede sobrevenir en la relación con el otro, en la relación comunitaria, en la relación imaginaria o estética...». Se vive como goce, ebriedad, regocijo, alegría, voluptuosidad, delicias, arrebato, fervor, fascinaciones, beatitud, admiración, adoración, comunión, entusiasmo, exaltación, éxtasis. Procura beatitudes carnales o espirituales. Precisamos alcanzar el estado sagrado: lo sagrado es un sentimiento que aparece en el apogeo de la ética y de lo poético.

«El colmo de la poesía, como el colmo de la unión de la sabiduría y la locura, como el colmo de la religación, es el amor»[9].

La fe ética

La fe ética es amor. Pero es un deber ético salvaguardar la racionalidad en el corazón del amor. La relación amor/racionalidad debe ser en yin yang, siempre unido el uno a la otra y conteniendo en sí a la otra en su estado original. Este amor nos enseña a resistir a la crueldad del mundo, nos enseña a aceptar/rechazar este mundo. Amor es también ánimo. Nos permite vivir en la incertidumbre y la inquietud. Es el remedio a la angustia, es la respuesta a la muerte, es el consuelo.

---

[7] Edgar Morin, *El Método 5,* págs. 153-159.
[8] *Ibíd.*
[9] *Ibíd.*

Es el Doctor Love quien puede salvar a Mr. Hyde. Decía Paracelso: «Toda medicina es amor.» Digamos también y sobre todo: «Todo amor es medicina.»

El amor médico nos dice: amad para vivir, vivid para amar. Amad lo frágil y lo perecedero, pues lo más precioso, lo mejor, incluida la consciencia, incluida la belleza, incluida el alma, es frágil y perecedero.

Vocabulario

Archê

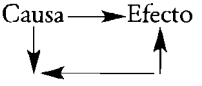
Esta palabra griega significa aquí a la vez el origen, el principio y lo primordial.

Autonomía dependiente

En griego, la autonomía es el hecho de seguir la propia ley. La autonomía de lo viviente emerge de su actividad de autoproducción y autoorganización. El ser viviente, en el que la autoorganización efectúa un trabajo ininterrumpido, debe alimentarse de energía, materia e información exteriores para regenerarse permanentemente. Su autonomía es pues dependiente y su autoorganización es una auto-eco-organización.

Bucle recursivo

Noción esencial para concebir los procesos de autoorganización y de autoproducción. Constituye un circuito donde los efectos retroactúan sobre las causas, donde los productos son en sí mismos productores de lo que los produce.



Esta noción supera la concepción lineal de la causalidad causa→efecto.

Comprensión

Cfr. pág. 124.

Consumación

Término surgido de Georges Bataille: búsqueda de intensidad vivida, que compromete al ser entero.

Cuatrimotor

Término que pone en conexión las cuatro instancias ciencia-técnica-economía-industria, para designar las fuerzas que propulsan el desarrollo actual del planeta.

Cultura

Una cultura es un conjunto de saberes, saber-hacer, reglas, estrategias, hábitos, costumbres, normas, prohibiciones, creencias, ritos, valores, mitos, ideas, adquirido, que se perpetúa de generación en generación, se reproduce en cada individuo y mantiene, por generación y re-generación, la complejidad individual y la complejidad social.

La cultura constituye de este modo un capital cognitivo, técnico y mitológico no innato.

Desorden

La noción de desorden comprende las agitaciones, las dispersiones, las turbulencias, las colisiones, las irregularidades, las inestabilidades, los accidentes, los *alea,* los ruidos, los errores en todos los dominios de la naturaleza y la sociedad.

La dialógica del orden y el desorden produce la organización. De este modo, el desorden coopera en la generación del orden organizacional y simultáneamente amenaza sin cesar con desorganizarlo.

Un mundo totalmente desordenado sería un mundo imposible, un mundo totalmente ordenado hace imposibles la innovación y la creación.

Dialógica

Unidad compleja entre dos lógicas, entidades o instancias complementarias, concurrentes y antagonistas que se alimentan la una a la otra, se complementan, pero también se oponen y combaten. A distinguir de la dialéctica hegeliana. En Hegel las contradicciones encuentran solución, se superan y suprimen en una unidad superior. En la dialógica, los antagonismos permanecen y son constitutivos de entidades o fenómenos complejos.

Ecología de la acción

Por el hecho de las múltiples interacciones y retroacciones en el medio donde se desarrolla, la acción, una vez desencadenada, escapa a menudo al control del actor, provoca efectos inesperados y en ocasiones incluso contrarios a los que esperaba.

1er principio: la acción depende no sólo de las interacciones del actor, sino también de las condiciones propias del medio en el que se desarrolla.

2.° principio: los efectos a largo término de la acción son impredictibles.

Emergencia

Las emergencias son propiedades o cualidades surgidas de la organización de elementos o constituyentes diversos asociados en un todo, indeductibles a partir de las cualidades o propiedades de los constituyentes aislados, e irreductibles a estos constituyentes. Las emergencias no son ni epifenómenos, ni superestructuras, sino las cualidades superiores surgidas de la complejidad organizadora. Pueden retroactuar sobre los constituyentes confiriéndoles las cualidades del todo.

Generativo, generatividad

Carácter que diferencia a las autoorganizaciones vivientes de las máquinas artificiales. Éstas, generadas por la civilización humana, no pueden ni autorrepararse, ni autorregenerarse, ni autorreproducirse. Las «máquinas» vivientes disponen de la posibilidad de autogenerarse, autorregenerarse, autorrepararse. Así se comprende la reorganización permanente de un organismo que genera las células nuevas para reemplazar a las que se degradan.

Cfr. *El Método* 2, págs. 140-171.

Genérico

Término surgido de Marx. El hombre genérico es definido como tal por la aptitud para generar y regenerar las cualidades propiamente humanas.

Holograma (principio holográmico)

Un holograma es una imagen en la que cada punto contiene la casi totalidad de la información sobre el objeto representado. El principio holográmico significa que no sólo la parte está en un todo, sino que el todo está inscrito en cierta forma en la parte. De este modo, la célula contiene en sí la totalidad de la información genética, lo que en principio permite la clonación; la sociedad en tanto que todo, por mediación de su cultura, está presente en la mente de cada individuo.

Hybris

En los griegos, la desmesura, fuente de delirio.

Imprinting

El *imprinting* es la marca sin retorno que impone la cultura familiar en primer lugar, social después, y que se mantiene en la vida adulta. El *imprinting* se inscribe cerebralmente desde la infancia por estabilización selectiva de las sinapsis, inscripciones primeras que van a marcar irreversiblemente la mente individual en su modo de conocer y actuar. A ello se añade y combina el aprendizaje que elimina *ipso facto* otros modos posibles de conocer y de pensar.

Cfr. *El Método* 4, págs. 27-30.

Mente

La mente constituye la emergencia mental nacida de las interacciones entre el cerebro humano y la cultura, está dotada de una relativa autonomía, y retroactúa sobre aquello de donde ha surgido. Es la organizadora del conocimiento y de la acción humanas.

Aquí no significa lo que se comprende por «espiritual», sino que tiene el sentido de *mens, mind, mente* (espíritu cognoscente e inventivo).

Moralina

Cfr. págs. 61 y 107.

Noosfera

Término introducido por Teilhard de Chardin en *Le Phénomène humain*, y que aquí designa el mundo de las ideas, los espíritus, los dioses, entidades producidas y alimentadas por las mentes humanas en el seno de su cultura. Estas entidades, dioses o ideas, dotadas de autonomía dependiente (de las mentes y de la cultura que las alimentan), adquieren vida propia y un poder dominador sobre los humanos.

Cfr. *El Método* 4, págs. 116-120.

Orden

Noción que reagrupa las regularidades, estabilidades, constancias, repeticiones, invarianzas; engloba el determinismo clásico («leyes de la naturaleza») y las determinaciones.

En la perspectiva de un pensamiento complejo, hay que subrayar que el orden no es ni universal ni absoluto, que el universo comporta desorden (véase esa palabra) y que la dialógica del orden y el desorden produce la organización.

Cfr. *El Método 1,* págs. 49-114; *Science avec conscience,* págs. 99-112.

Paradigma

Término tomado de Thomas Kuhn *(La estructura de las revoluciones científicas),* desarrollado y redefinido en *El Método 4,* págs. 216-244.

Un paradigma contiene, para todo discurso, que se efectúe bajo su imperio, los conceptos fundamentales o las categorías maestras de la inteligibilidad (conjunción, disyunción, implicación u otras) entre estos conceptos o categorías.

De este modo, los individuos conocen, piensan y actúan según los paradigmas inscritos culturalmente en ellos.

Esta definición del paradigma es de carácter a la vez semántico, lógico e ideo-lógico. Semánticamente, el paradigma determina la inteligibilidad y da sentido. Lógicamente, determina las operaciones lógicas maestras. Ideo-lógicamente, es el principio primero de asociación, eliminación, selección que determina las condiciones de organización de las ideas. En virtud de este triple sentido generati-

vo y organizacional el paradigma orienta, gobierna, controla la organización de los razonamientos individuales y de los sistemas de ideas que lo obedecen.

Tomemos un ejemplo: hay dos paradigmas dominantes concernientes a la relación hombre/naturaleza. El primero incluye lo humano en lo natural, y todo discurso que obedezca a este paradigma hace del hombre un ser natural y reconoce la «naturaleza humana». El segundo paradigma prescribe la disyunción entre estos dos términos y determina lo que hay de específico en el hombre por exclusión de la idea de naturaleza. Estos dos paradigmas opuestos tienen en común que obedecen uno y otro a un paradigma más profundo todavía, que es el paradigma de simplificación y que, ante cualquier complejidad conceptual, prescribe bien sea la reducción (aquí de lo humano a lo natural), bien sea la disyunción (aquí entre lo humano y lo natural), lo que impide concebir la *unidualidad* (natural y cultural, cerebral y psíquica) de la realidad humana, e impide igualmente concebir la relación a la vez de implicación y separación entre el hombre y la naturaleza. Sólo un paradigma complejo dialógico de implicación/distinción/conjunción permitiría semejante concepción.

La naturaleza de un paradigma puede ser definida de la forma siguiente:

1. *La promoción/selección de las categorías rectoras de la inteligibilidad.* De este modo, el Orden en las concepciones deterministas, la Materia en las concepciones materialistas, el Espíritu en las concepciones espiritualistas, la Estructura en las concepciones estructuralistas, etc., son los conceptos rectores seleccionados y seleccionantes, que excluyen o subordinan los conceptos antinómicos a ellos (el desorden o azar, el espíritu, la materia, el evento).

2. *La determinación de las operaciones lógicas rectoras.* De este modo, el paradigma simplificador concerniente al Orden o al Hombre procede por disyunción y exclusión (del desorden para uno, de la naturaleza para el otro).

Por este aspecto, el paradigma parece depender de la lógica (exclusión-inclusión, disyunción-conjunción, implicación-negación). Pero en realidad está oculto bajo la lógica y selecciona las operaciones lógicas que devienen a la vez preponderantes, pertinentes y evidentes bajo su imperio. Es él el que prescribe la utilización cognitiva de la disyunción o de la conjunción. Es él el que le concede el privilegio a ciertas operaciones lógicas a expensas de otras, y es él el que da validez y universalidad a la lógica que ha elegido. Por ello mismo, les da a los discursos y teorías que él controla los caracteres de la necesidad y la verdad.

Así pues, el paradigma opera la selección, la determinación y el control de la conceptualización, la categorización, la lógica. Designa las categorías fundamentales de la inteligibilidad y opera el control de su empleo. A partir de él se determinan las jerarquías, clases, series conceptuales. A partir de él se determinan las reglas de inferencia. De este modo, no sólo se encuentra en el núcleo de cualquier sistema de ideas y de cualquier discurso, sino también de toda cogitación.

Se sitúa, en efecto, en el núcleo compútico/cogístico (cfr. *El Método 3*, págs. 127-138) de las operaciones de pensamiento, las cuales comportan cuasi simultáneamente:

— los caracteres prelógicos de disociación, asociación, desestimación, unificación;

— los caracteres lógicos de disyunción/conjunción, exclusión/inclusión, que conciernen a los conceptos rectores;

— los caracteres prelingüísticos y presemánticos que elaboran el discurso condenado por el paradigma.

La ciencia clásica se fundó en el paradigma de simplificación que condujo a privilegiar los procedimientos de reducción, exclusión y disyunción y a considerar toda complejidad como apariencia superficial y confusión a disolver.

Racionalidad, racionalización

La actividad racional de la mente comporta: *a)* modos de argumentación coherentes, que asocian la deducción y la inducción, la prudencia y la habilidad *(metis); b)* la búsqueda de un acuerdo entre sus sistemas de ideas o teorías y los hechos, datos empíricos y resultados experimentales; *c)* una actividad crítica que se ejerce sobre las creencias, opiniones, ideas; *d)* más raramente, aunque de manera no menos indispensable, comporta la autocrítica, es decir, la capacidad de reconocer las insuficiencias, los límites, los riesgos de perversión o de delirio (racionalización).

La racionalidad compleja reconoce los límites de la lógica deductiva-identitaria que corresponde a la componente mecánica de todos los fenómenos, incluidos los vivientes, pero que no puede dar cuenta de su complejidad. Reconoce los límites de los tres axiomas de identidad, de no contradicción y de tercio excluso (que afirma que entre dos proposiciones contradictorias, sólo una puede conservarse como verdadera: A es o B o no B).

Toda lógica que excluya la ambigüedad, que expulse la incertidumbre, la contradicción es insuficiente. Por ello, la racionalidad compleja supera, engloba, relativiza la lógica deductiva-identitaria en un método de pensamiento que integre y utilice, al tiempo que los supera y transgrede, los principios de la lógica clásica. La racionalidad compleja salva la lógica como higiene del pensamiento y la transgrede como mutilación del pensamiento.

Abandona cualquier esperanza, no sólo de lograr una descripción lógico-racional de lo real, sino también y sobre todo *de fundar la razón sólo en la lógica deductivo-identitaria.*

No se puede mantener la unión rígida entre lógica, coherencia, racionalidad y verdad cuando se sabe que una coherencia interna puede ser racionalización que deviene irracional. La evasión fuera de la lógica conduce al delirio extravagante. El sometimiento a la lógica conduce al delirio racionalizador. La racionalización es sometida a la lógica deductivo-identitaria: *a)* la coherencia formal excluye como falso lo que no puede aprehender; *b)* la binariedad disyuntiva excluye como falsa toda ambigüedad y contradicción.

La racionalización encierra una teoría sobre su lógica y deviene insensible a las refutaciones empíricas así como a los argumentos contrarios. De este modo, la visión de un único aspecto de las cosas (rendimiento, eficacia), la explicación en función de un factor único (lo económico o lo político), la creencia en que los males de la sociedad se deben a una sola causa a un solo tipo de

agentes constituyen otras tantas racionalizaciones. La racionalización es la enfermedad específica que amenaza a la racionalidad si ésta no se regenera constantemente por el autoexamen y la autocrítica.

De este modo, podemos llegar al reconocimiento de la continuidad y la ruptura entre la racionalidad compleja y las formas clásicas de racionalidad.

Cfr. *El Método 4*, págs. 177-215, más particularmente págs. 213-214; *Science avec conscience*, págs. 255-269.

Religación

La noción de religación, inventada por el sociólogo Marcel Bolle de Bal, colma un vacío conceptual dándole una naturaleza sustantiva a lo que sólo era concebido adjetivamente, y dándole un carácter activo a este sustantivo. «Religado» es pasivo, «religante» es participante, «religación» es activante. Se puede hablar de «desligación» para el opuesto de «religación».

Self-deception

Mentira sincera o inconsciente a uno mismo.

Sociedad arcaica

La palabra «arcaico» procede de la palabra griega *archê* (el origen, el comienzo).

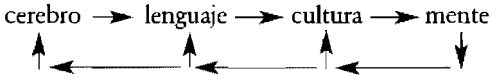
Las sociedades arcaicas son las primeras sociedades de *homo sapiens* (cuya organización hemos definido, págs. 106-107). Están diferenciadas en bioclases (hombres-mujeres, niños-adultos, viejos). No disponen de Estado, están demográficamente restringidas. Viven de la caza, la recolección, la cosecha. En las sociedades ulteriores subsiste un «núcleo arcaico».

Sociedad histórica

Va unida a la emergencia de la historia y a la aparición del Estado.

Trinidad cerebro-mente-cultura

La mente emerge del cerebro humano, con y por el lenguaje, en el seno de una cultura, y se afirma en la relación:



Los tres términos cerebro, cultura, mente, son inseparables. Una vez que la mente ha emergido, retroactúa sobre el funcionamiento cerebral y sobre la cultura. Se forma un bucle entre cerebro-mente-cultura, en el que cada uno de estos términos es necesario para cada uno de los otros. La mente es una emergencia del cerebro que suscita la cultura, la cual no existiría sin cerebro.

Cfr. *El Método 5*, pág. 57.

Trinidad humana

La trinidad individuo-especie-sociedad, definida en *El Método 5,* pág. 45, en la relación complementaria y antagonista entre estos tres términos.

Trinidad mental

Relación inseparable, complementaria y antagonista entre la pulsión, la afectividad y la razón. Ninguna de estas tres instancias domina a la otra, y su relación se efectúa según una combinatoria inestable y variable en la que, por ejemplo, la pulsión puede utilizar la racionalidad técnica para sus propios fines, en la que la afectividad puede utilizar la razón, la pulsión la afectividad, etc. Esta trinidad corresponde, en el nivel de la mente, a la concepción del cerebro triúnico de P. D. MacLean (cfr. este término definido aquí abajo).

Triúnico (cerebro)

Concepción de Paul D. MacLean de los tres cerebros integrados en uno:

— el paleocéfalo (herencia del cerebro reptileano), fuente de la agresividad;

— el mesocéfalo (herencia del cerebro de los antiguos mamíferos), fuente de la afectividad, la memoria a largo plazo;

— el cortex con el neocortex, fuente de las aptitudes analíticas, lógicas y estratégicas.

Unidad Genérica

Unidad que genera la multiplicidad que regenera de nuevo la unidad. Sinónimo de unidad compleja, o unidad múltiple *(unitas multiplex).*

Yin yang

En el pensamiento chino, designa la unidualidad de los dos principios primeros, el *yang* y el *yin* (la luz/la sombra, el movimiento/el reposo, el cielo/la tierra, lo masculino/lo femenino) que se oponen al tiempo que se complementan y se alimentan el uno al otro. Un pequeño *yin* está incluido en el *yang,* un pequeño *yang* está incluido en el *yin.*

Los contenidos de este libro pueden ser
reproducidos en todo o en parte, siempre
y cuando se cite la fuente y se haga con
fines académicos y no comerciales

Este sexto y último volumen de *El Metodo* constituye el punto de llegada de la gran obra de Edgar Morin. Esta obra ha hecho de la complejidad un problema fundamental que elucidar y tratar, ha creado escuela y ha suscitado un movimiento para «reformar el pensamiento». En este volumen, el autor parte de la crisis contemporanea, propiamente occidental, de la etica, para regresar al final a ese mismo punto de partida, despues de un examen antropologico, historico y filosofico a la vez.

La consciencia moral no puede deducirse de la consciencia intelectual, pero necesita de la consciencia intelectual, es decir de pensamiento y de reflexion. La buena intencion corre el riesgo de determinar acciones malas y la voluntad moral puede determinar consecuencias inmorales. Hacer lo que se debe no es a menudo simple ni evidente, sino incierto y aleatorio. Morin busca encontrar y regenerar los principios de la moral en la vida, en la sociedad, en el individuo, estableciendo que el ser humano es a la vez individuo/sociedad/especie. Trata de los problemas permanente y constantemente agravados de la relacion entre etica y politica, ciencia y etica.

Edgar Morin ha dedicado su investigacion a la busqueda de un **metodo** apto que ponga de manifiesto el desafio de la complejidad que se impone tanto al conocimiento cientifico como al estudio de los problemas humanos, sociales y politicos. Preocupado por mostrar un conocimiento sin divisiones ni compartimentos, respeta lo individual y lo singular considerando su interrelacion con el contexto y el todo. Su concepcion de la complejidad antropo-social incluye las dimensiones de lo biologico y lo imaginario.

Ediciones Catedra viene publicando desde 1981 los distintos volumenes que bajo el titulo de *El Metodo* constituyen una reflexion sobre sus propios metodos y sobre las sociedades humanas en general.

0112075

ISBN 978-84-376-2338-2

Coleccion TEOREMA

serie mayor